OS ENSINAMENTOS DE TUNG-SHAN

TCAJCAN PRO

OS ENSINAMENTOS DE TUNG-SHAN

1986

INSTITUTO KURODA TODOS OS DIREITOS RESERVADOS
IMPRESSO NOS ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA

Índice

Prefácio por Robert Aitken:
Prólogo por Shuyu Sakurai:
Abreviaturas:
Introdução:
O Registo de Liang-chieh de Tung-shan em Jui-chou:
Sítios Ch'an no Sudeste da China do Século IX:
Notas:
Índice de Figuras Mencionadas em *The Record of Tung-shan*:

Prefácio

Tung-shan Liang-chieh era íntimo da fonte de todas as categorias e, assim, podia apresentar a sua unidade e as suas virtudes particulares com vívida clareza:

Um monge perguntou: "Como se escapa ao quente e ao frio?" "Porque não vais para onde não há nem quente nem frio?", disse o Mestre. "Que tipo de lugar não é nem quente nem frio?", perguntou o monge. "Quando está frio, gelas até à morte; quando está quente, sufocas até à morte."

A razão pela qual morres com o frio é o fato de habitares onde não há nem frio nem calor. A razão pela qual morres com o canto dos pássaros é o fato de habitares onde não há nem som nem silêncio.

Morrer com o frio ou com o canto dos pássaros é a grande vida do frio ou do canto dos pássaros. A grande vida de estar de pé e de estar sentado repousa firmemente na experiência de o corpo e a mente caírem.

Tung-shan é reconhecido como o fundador da seita que hoje conhecemos como Budismo *Zen* Soto*, e como o autor do tratado poético, "As Cinco Classificações", estudado por todos os estudantes de *Zen* independentemente da seita. As suas grandes realizações surgem de ouvir vividamente com os seus olhos os sermões dos pássaros e das árvores, e do

seu cultivo dessa percepção numa prática pessoal e num ensino incansáveis.

William Powell reforçou a compreensão do *Buddha Dharma* para os leitores ocidentais com a sua tradução e estudo exemplares da grande vida de Tung-shan. Estou-lhe muitíssimo grato, bem como a todos os outros que tornaram esta publicação possível.

ROBERT AITKEN KOKO AN ZENDO*

HONOLULU

Prólogo

Em vinte dos noventa e cinco capítulos que compõem o *Shobogenzo**, o mestre *Zen* Dogen* cita extensivamente os discursos públicos, diálogos, palestras sobre o *Dharma* e ditos aleatórios de Tung-shan. Ele também demonstra a elevada estima em que tinha Tung-shan ao referir-se a ele usando o seu título honorífico e nome póstumo, "O Eminente Monge, Wu-pen de Tung-shan".

É evidente que Dogen estudou os ensinamentos de Tung-shan e da sua linhagem com grande devoção. O fato de Tung-shan, no seu papel de fundador do Ch'an Ts'ao-tung chinês, ter estabelecido a fundação para uma forma única de abordar o Budismo, granjeou o maior respeito de Dogen.

Para Dogen, para quem "deixar o lar para praticar o Caminho" tinha o maior significado no estudo do Caminho de Buda, a vida de Tung-shan tornou-se um modelo. De acordo com os relatos da vida de Tung-shan, ele sofreu o triste destino de "não ter ninguém em quem confiar, tendo o seu pai morrido, a sua mãe envelhecido e os seus irmãos tornado frios e distantes".

Foi registado que "a sua mãe não teve o coração para rejeitar o seu filho (Tung-shan), mas foi intenção do filho abandoná-la". No entanto, Tung-shan tinha a firme convicção de que, "para cortar o rio desejoso da vida e da morte e para atravessar o mar amargo das impurezas, nada é comparável ao mérito de deixar o lar [para se tornar monge]". Isto corresponde à própria resolução obstinada de Dogen* de deixar o lar para praticar o Caminho. Por causa disto, ele nunca vacilou na sua reverência pelo exemplo que Tung-shan tinha dado.

Embora tenham existido inúmeras edições deste registo de discurso, geralmente abreviado como *The Record of Tung-shan*, a que teve maior popularidade no Japão foi a edição chinesa Ming obtida por Gimoku Genkai, que a reeditou e publicou com o seu próprio epílogo em 1739. Pouco se sabe sobre Genkai, sendo incerta até a data da sua morte, mas o seu epílogo, "da pena do *sramana** japonês, Genkai, do Mosteiro Zuiryu em Utaura", dá alguma indicação de quem ele era.

O Mosteiro Zuiryu é o actual Templo Rinsen de Zui-ryusan, também conhecido como Hakkarin, localizado em Nishinomachi, Hatayashiki da cidade de Wakayama. Embora Genkai seja considerado como pertencente à linhagem de Jirin Genshi (f. 1764), um membro da nona geração do Templo Rinsen, e também na trigésima sétima geração do Templo Daijo em Ishikawa-ken, o próprio Genkai não está listado nos registos geracionais do Templo Rinsen. Em qualquer caso, Genkai aplicou-se de todo o coração ao estudo de *The Record of Tung-shan*. Podemos estar extremamente gratos pelo esforço que ele despendeu ao compilar um registo dos vinte e sete membros da linhagem do *Dharma* de Tung-shan, e pela sua análise textual crítica de mais de dezasseis frases finais.

O Instituto Kuroda para o Estudo do Budismo e dos Valores Humanos, sob a liderança de Hakuyu Maezumi Roshi, deu uma grande contribuição para a propagação do Ch'an do *Dharma* Verdadeiro através da publicação desta tradução inglesa de *The Record of Tung-shan*. Espero pelo seu sucesso. Eles publicaram um número relativamente grande de traduções dos clássicos dos Budas e Patriarcas. Tal prática do Caminho manifesta o seu profundo respeito.

Os muitos poemas e *gathas** no texto, tais como "O Samadhi* do Espelho de Joia", "As Cinco Classificações" e "Senhores e Vassalos", todos eles relativos à doutrina das Cinco Classificações, são uma forma de expressão poética unicamente oriental. Não deve ter sido fácil traduzi-los. Ofereço este prólogo, então, na esperança de que a essência do ensinamento seja apreendida e os benefícios do *Dharma* possam tornar-se amplamente acessíveis.

SHUYU SAKURAI

PRESIDENTE UNIVERSIDADE KOMAZAWA JAPÃO

Abreviaturas

- **CTL:** *Ching-te ch'uan-teng lu* (A Transmissão do Lâmpada Compilada Durante a Era Ching-te)
- **T.:** *Taisho* shinshu* daizokyo**
- **TSL:** *Jui-chou Tung-shan Liang-chieh ch'an-shih yü-lu* (O Registo de Tung-shan)
- **TTC:** *Tsu-t'ang chi* (A Colecção do Salão Patriarcal)
- **WCYL:** *Wu-chia yü-lu* (Registos de Discurso das Cinco Casas)
- **Z.:** *Dainihon zokuzokyo**

Introdução

O período de 755 a 907, embora tradicionalmente considerado como os anos de declínio da Dinastia T'ang, foi um período de desenvolvimento florescente para o Budismo Ch'an. A rebelião de An Lu-shan em 755, da qual a dinastia teve grande dificuldade em recuperar, marcou o início do que as histórias tradicionais consideraram como os anos de declínio dos T'ang. Este declínio terminou com o estabelecimento da Dinastia Liang em 907.

Durante este período, o Budismo chinês passou por uma das suas perseguições periódicas, da qual grande parte do sistema budista estabelecido nunca recuperou totalmente. A supressão do Budismo pelo Imperador Wu Tsung em 845 marcou o fim de muitos dos movimentos budistas mais tradicionais e escolásticos na China. No entanto, foi precisamente durante este período que os budistas Ch'an estavam no meio de uma das suas fases mais criativas e formativas, uma fase que viria a ter uma influência fundamental em todo o Budismo Ch'an posterior, não só na China, mas também na Coreia, no Japão e, em tempos recentes, até na América e na Europa. Embora reconhecendo figuras anteriores como

Bodhidharma e Hui-neng, quase todas as linhagens Ch'an do final dos T'ang traçam as suas origens doutrinais e institucionais a vários mestres deste período.

Esta era situa-se entre dois outros períodos distintos no desenvolvimento do Budismo Ch'an. O que poderia ser designado como o período inicial começa por volta do século VI ou VII, pouco depois de se dizer que Bodhidharma chegou à China. Continua até meados do século VIII, quando o Sexto Patriarca, Hui-neng, e os seus discípulos imediatos, particularmente Shen-hui, estavam ativos.

Durante este período, os budistas Ch'an estavam a tornar-se conscientes de si mesmos como uma tradição distinta dentro do Budismo e estavam a estabelecer a sua legitimidade aos olhos da sociedade chinesa. As questões com que se preocupavam, pelo menos no final do período inicial, são provavelmente as apresentadas no *Sutra da Plataforma do Sexto Patriarca*.

Este documento não só expressa o pensamento do que veio a ser conhecido como a "Linhagem do Sul", mas, como a investigação recente começa a demonstrar, incorpora também grande parte do pensamento da "Linhagem do Norte".1 O período tardio do desenvolvimento do Ch'an começa em meados do século XI com a sistematização do Ch'an nas "Cinco Casas" (*Wu-chia*) e continua esporadicamente até ao presente.

A impressão que se obtém dos vários relatos do Budismo Ch'an do período intermédio é a de uma rede elaborada de mestres, cada um transmitindo a sua própria compreensão criativa do Budismo a inúmeros seguidores que deambulavam de mestre em mestre. As questões de legitimidade de linhagem, que caracterizaram o período inicial, já não eram evidentes. O estreitamento das várias linhagens a cinco "casas", com os seus ensinamentos ou estilos característicos, ainda estava por ocorrer. A maior parte da atividade no período intermédio concentrou-se a sul do Rio Yangtzé, principalmente numa área a oeste do Lago Po-yang na moderna Província de Kiangsi (ver mapa, p. 22). Nesta área e arredores, conhecida durante as dinastias Sui e T'ang como Hung-chou, localizavam-se os centros de Ma-tsu (709–788), Pai-chang (720–814), Huang-po (f. 850), Tung-shan (807–869), Yünchü (835?–902), Ts'ao-shan (840–901) e Yang-shan (807–883).

Um pouco mais a oeste desta área, na moderna Hunan, localizavam-se os centros de Yün-yen (f. 850) e Kuei-shan (771–853). A leste, na moderna Fukien, situava-se o centro de Hsüeh-feng (822–908). Lin-chi (f. 866), que acabou por estabelecer o seu centro muito mais a norte, começou a sua carreira em Hung-chou sob a orientação de Huang-p'o. Todos estes mestres bem conhecidos eram considerados distintamente individualistas nos seus estilos de ensino e personalidades.

No entanto, o fato de serem todos contemporâneos ou quase contemporâneos, de os seus centros, exceto o de Lin-chi, estarem localizados em estreita proximidade uns dos outros, e de os seus alunos terem o hábito de visitar regularmente os outros mestres da região, deu ao Ch'an deste período uma coerência e um ímpeto que, sem dúvida, contribuíram para a significativa influência posterior deste grupo de mestres.

Liang-chieh de Tung-shan é um dos muitos mestres que contribuíram para a energia criativa deste florescente período intermédio da história do Ch'an. Infelizmente, a informação biográfica sobre Tung-shan, como para a maioria das figuras Ch'an deste período, é extremamente escassa, limitando-se a algumas peças de informação mundana, tais como datas, nome de família e local de nascimento. Na verdade, a falta de informação fiável sobre as figuras do período intermédio é uma questão de importância significativa. Talvez, como sugere Paul Demiéville, essa informação tenha existido mas tenha sido destruída pela perseguição budista de 845.2 Ou possivelmente houve razões internas, atitudes dentro do próprio Ch'an, que mitigaram contra a feitura ou preservação de registos.

De acordo com os dados que possuímos, Tung-shan nasceu em 807 em Kueichi, uma cidade no sudeste do distrito de Shao-hsing da Província de Chekiang, uma área rica em lendas e tradição religiosa. Acreditava-se popularmente que a montanha de Kuei-chi era o local do túmulo de Yü, o lendário primeiro governante da semi-histórica Dinastia Hsia (2183–1752 a.C.E.). Não muito longe, a sudeste, fica o Mt. T'ien-t'ai, o grande centro budista fundado por Chih-i (538–597).

Esta montanha está também associada ao excêntrico poeta Ch'an da dinastia T'ang, Han-shan. A oeste fica o Mt. Wu-hsieh, onde Tung-shan fez os seus votos monásticos. Directamente a leste fica o Mt. T'ai-pai, o local do Templo T'ien-t'ung, ao qual o grande monge japonês Dogen* (1200–

1253) se dirigiu no século XIII para estudar o ensinamento de Tung-shan sob a orientação de Ju-ching (1163–1228).

Tung-shan foi contemporâneo de Lin-chi (f. 866), o fundador de outra importante linhagem Ch'an. Tal como Lin-chi, Tung-shan passou grande parte da sua vida jovem a visitar mestres Ch'an e eremitas na região de Hung-chou. Isto deve ter ocorrido por volta da época da grande supressão budista de 845, mas se este acontecimento transcendental teve algum efeito em Tung-shan, não há indicação em nenhum dos registos. Ele acabou por estabelecer o seu próprio centro na "Montanha da Gruta" (*tung-shan*) em Hung-chou (moderna Nanchang hsien na província de Kiangsi), onde, entre os seus discípulos, os dois mais notáveis foram Yün-chü (835?–902) e Ts'ao-shan (840–901). O ramo de Yün-chü da linhagem de Tung-shan sobreviveu na China até ao século XVII e foi levado para o Japão por Dogen no século XIII, onde continua até ao presente como a seita *Zen* Soto*. Ironicamente, o ramo de Ts'ao-shan não sobreviveu aos seus discípulos imediatos, mas porque ele é considerado como tendo sido pessoalmente incumbido por Tung-shan com, entre outros ensinamentos, a famosa doutrina das Cinco Classificações, continua a ser tido em alta conta por budistas de várias linhagens. Tung-shan morreu em 869.

A Natureza do Texto

O texto para *The Record of Tung-shan* aqui traduzido aparece como uma obra independente no Cânone Budista Taisho* (T.1986), mas teve origem como parte de uma colecção de registos de discurso, *The Records of the Five Houses* (*Wu-chia yü-lu*), compilada em 1632. Esta obra contém também os registos de discurso de Lin-chi, Yün-men, Fa-yen, Kuei-shan, Yang-shan e Ts'ao-shan. É significativo que o registo de discurso de Tung-shan incluído nesta colecção tenha sido compilado não por um membro da própria linhagem de Tung-shan, mas por membros da linhagem de Lin-chi, principalmente Yü-feng Yüan-hsin (1571–1647). Esta obra, o registo de discurso mais antigo de Tung-shan que subsiste, não surge senão oitocentos anos após a sua morte.

Para efeitos de perspectiva, nós hoje estamos afastados dos compiladores deste texto por apenas metade dos anos que os separavam de Tung-shan. Em contraste, o registo de discurso do contemporâneo de Tung-shan, Lin-chi, foi concluído quinhentos anos antes, em 1120. Se não fosse pela existência de colecções anteriores de anedotas de Tung-shan,

poderíamos razoavelmente questionar a autenticidade de um registo de discurso publicado tanto tempo depois dos acontecimentos que pretende descrever.

As duas obras anteriores mais importantes que incluem muito do material contido em *The Record of Tung-shan* são *The Collection from the Patriarchal Hall* (*Tsu-t'ang chi*), concluída em 952, e *The Transmission of the Lamp Compiled During the Ching-te Era* (*Ching-te ch'uan-teng lu*), concluída em 1004. Estes dois textos pertencem a um género separado de colecções de anedotas conhecido como "registos de lâmpada" (*teng-lu*). O seu conteúdo geral é o mesmo que o dos registos de discurso, mas o princípio de organização é distintamente diferente. Em termos de linhagem, os registos de lâmpada são abrangentes em vez de exclusivos.

A maioria das linhagens Ch'an conhecidas está representada, e os registos de inúmeros discípulos de cada mestre estão incluídos. Os registos de lâmpada são repositórios da herança composta do período intermédio; a sua inclusividade dá suporte à afirmação do Budismo *Mahayana** de que muitos indivíduos são capazes de iluminação, e não apenas um em cada geração. Assim, os registos de lâmpada contrariam a visão apresentada em muitos textos Ch'an anteriores (por exemplo, o *Pao-lin chuan*) de uma transmissão algo elitista, de um para um, de mestre para discípulo, estendendo-se numa linha única, ténue, mas ininterrupta até ao Buda Shakyamuni. A estrutura dos registos de lâmpada sugere uma nova consciência e apreciação da experiência colectiva do Ch'an.

A Colecção do Salão Patriarcal apareceu precisamente no final do período intermédio do Ch'an, uma época em que a unidade dos T'ang se tinha desintegrado em dinastias instáveis e de mudança rápida, e na ocupação estrangeira do Norte. A colecção foi compilada por Ching-hsiu Wen-teng (sem datas) e dois dos seus discípulos, conhecidos apenas como Ching e Yün. Ching-hsiu era um discípulo de Hsüeh-feng, cujo mosteiro se localizava no sul da China, perto da próspera cidade portuária de Ch'üan-chou. Após a queda dos T'ang, esta região tornou-se o reino de Min, um dos dez reinos estabelecidos no Sul. Min, em contraste com grande parte do resto da China, gozava de uma paz e estabilidade consideráveis, tornando-se assim um refúgio para, entre outros, monges que fugiam da insegurança do Norte. Diz-se que Hsüeh-feng atraiu 1700 estudantes e discípulos de toda a China e de várias linhagens.

Num ambiente tão ecléctico e naquele momento particular da história chinesa, as muitas anedotas que os vários monges traziam consigo ter-se-iam tornado naturalmente tópicos de discussão e comentário. Como resultado, Ching e Yün dispuseram de uma reserva imediata de saber tradicional a partir da qual compilaram a sua colecção. O texto consiste em vinte capítulos e contém os registos de 257 figuras.

Embora *A Colecção do Salão Patriarcal* contenha a colecção mais antiga de anedotas de Tung-shan, provavelmente não esteve disponível para os editores do nosso texto. A obra parece ter sido esquecida e perdida desde meados do século XIII até ao século XX. Talvez tenha sido substituída por *A Transmissão da Lâmpada*, que tinha sido incluída por comando imperial no corpo principal da impressão Sung do Cânone Budista.

A Coleção do Salão Patriarcal foi redescoberta na Coreia em 1926 por dois estudiosos japoneses, Sekino Tadashi e Ono Genmyo*, juntamente com outras catorze obras extracanónicas entre os blocos de madeira do Cânone Budista Coreano guardados no Mosteiro de Haein. Um estudo do conteúdo deste antigo registo de lâmpada confirma a existência, no final do século X, de muitas das anedotas incluídas no nosso texto do século XVI.

A Transmissão da Lâmpada, embora pertencendo ao mesmo género de registo de lâmpada e tendo sido compilada apenas cinquenta e dois anos mais tarde, difere de *A Coleção do Salão Patriarcal* em dois aspetos importantes: o número de figuras foi grandemente expandido e o estilo é muito mais literário. *A Transmissão da Lâmpada*, compilada por Yung-an Tao-yüan (sem datas), um membro da linhagem Fa-yen, contém os registos de 1701 figuras, mais 1444 do que n'*A Coleção do Salão Patriarcal*. O estilo literário, quase clássico, de *A Transmissão da Lâmpada* contrasta agudamente com o estilo rústico e coloquial do texto anterior e, por isso, lê-se menos como um registo de um discurso autêntico.

Os editores Sung de *A Transmissão da Lâmpada* estavam, aparentemente, a esforçar-se por apelar a um público mais letrado e sofisticado. Este estilo literário é também característico de *The Record of Tung-shan*, o que não é surpreendente, uma vez que os editores do texto posterior teriam certamente tido *A Transmissão da Lâmpada* como uma das suas fontes primárias.

O género do registo de discurso (*yü-lu*), do qual o nosso texto é um exemplo, apareceu pela primeira vez sensivelmente na mesma altura que os registos de lâmpada, ou seja, no início da Dinastia Sung. De muitas formas, este género reflete os desenvolvimentos no Ch'an deste período tardio com mais precisão do que os registos de lâmpada. Tendo sobrevivido à perseguição de 845 e ao colapso da Dinastia T'ang, o Ch'an começou a assumir as características de uma instituição estabelecida nos Sung.

A energia amorfa do seu período intermédio deu lugar ao sistema e à ordem. Por exemplo, as "Cinco Casas" — Kuei-yang, Lin-chi, Ts'ao-tung, Yün-men e Fa-yen — emergiram como instituições Ch'an reconhecidas a partir da miscelânea de mestres e ensinamentos dos T'ang. Na literatura Ch'an dos Sung, vemos uma tentativa por parte de alguns em identificar o "estilo da casa" (*chia-feng*) destas cinco sublinhagens. O que provavelmente começou como meras tendências ou funções da personalidade nos primeiros mestres e nos seus discípulos imediatos assumiu, quando visto em retrospetiva, maior forma e realidade aos olhos dos editores Sung. Os registos de discurso reúnem num só lugar material sobre mestres individuais, material que anteriormente tinha estado disperso por várias obras e até dentro de uma única obra.

Nos registos de lâmpada, as anedotas que envolvem uma figura particular encontram-se geralmente não apenas na sua própria secção, mas também na do seu mestre, na dos vários outros mestres que possa ter visitado e na dos seus alunos. Assim, os registos de discurso focam a atenção em mestres individuais e não no património coletivo.

Estes registos não são biografias no sentido tradicional, uma vez que geralmente fornecem pouco mais do que informações concretas sobre o local de nascimento e o nome de família de uma figura. Tudo o resto tende a ser fragmentos anedóticos de conversação derivados principalmente de histórias de linhagem e registos de lâmpada. Embora não sejam biográficos, os registos de discurso parecem transmitir uma sensação das personalidades e, por extensão, do "estilo da casa" das figuras que compunham uma linhagem particular.

De fato, poderiam ser descritos como "retratos por palavras" dos patriarcas, comparáveis aos retratos reais tradicionalmente feitos de um mestre pelo seu sucessor designado (ver TSL 9). Sem exporem um ensinamento sistemático, os compiladores dos registos de discurso podem

ter estado a tentar preservar e transmitir, através dos caracteres de mestres individuais, aquilo que percebiam como sendo o estilo de casas particulares. Se este era de fato o caso, o texto destinava-se provavelmente a ser lido como um todo, em vez de como uma coleção de incidentes discretos, uma vez que o estilo ou a personalidade só podem emergir de um sentido do todo.

Os registos de lâmpada e de discurso devem ser claramente distinguidos das coleções de *kung-an* (Jap., *koan*), que são mais conhecidas no Ocidente mas constituem um género inteiramente separado da literatura Ch'an. As coleções de *kung-an*, que começaram a aparecer na Dinastia Sung, são antologias de anedotas, chamadas "casos", que por uma razão ou outra tinham passado a ser consideradas dispositivos úteis para induzir alguma forma de iluminação em estudantes aspirantes.

A cada uma das anedotas é geralmente acrescentado um ou mais comentários. Estas coleções destinavam-se aparentemente a funcionar como cursos de estudo, ou possivelmente "manuais de professores", embora ainda não seja claro exatamente como eram utilizadas durante este período inicial. Embora recorram à mesma reserva de anedotas que os outros géneros discutidos anteriormente, a estrutura dos textos não fornece qualquer sentido de linhagem, estilo de casa, mestres individuais ou experiência coletiva do Ch'an. Em vez disso, a estrutura tende a focar a atenção em "casos" individuais. Assim, estas coleções foram uma adaptação nova e única da anedota a um fim particular. Para evitar confusão, utilizou-se aqui "anedota" em vez do familiar *koan* ou da sua tradução, "caso".

Além das diferenças estruturais, *The Record of Tung-shan* inclui material que não se encontra nos registos de lâmpada. De fato, é cerca de um terço mais longo do que as secções de Tung-shan quer n'*A Coleção do Salão Patriarcal* quer n'*A Transmissão da Lâmpada*. Parte deste aumento pode ser explicado pela inclusão de muitos versos ou *gathas** — como eram conhecidos em termos budistas — que não faziam parte da narrativa anterior, mas que podiam ser encontrados noutros documentos relativamente antigos. O registo de discurso também contém anedotas das secções de outras figuras nos registos de lâmpada que incluíam Tung-shan como participante secundário. Isto ainda deixa um pequeno número de anedotas para as quais não temos registo anterior. É, claro, possível que

tenhamos simplesmente perdido um registo anterior destas "novas" anedotas, mas parece mais provável que, ao longo do período de oitocentos anos, material de fontes externas se tenha infiltrado. Existe também uma variação ou embelezamento ocasional numa anedota particular, mas estes não parecem ser significativos.

Talvez a diferença mais importante seja a do estilo literário que, como indicado anteriormente, é também uma das principais diferenças entre os dois registos de lâmpada. Naturalmente, podem ter sido feitas pequenas alterações no conteúdo no processo de polimento das anedotas; ou seja, o que pode ter sido visto como meras melhorias no estilo ou na linguagem pode, de fato, ter alterado significativamente a substância. Quanto mais não seja, o tom deve ter sido afetado. Mudar o vernáculo T'ang para a linguagem literária Sung pode ser comparado a traduzir calão de rua da cidade de Nova Iorque para inglês de Oxford.

Deverá agora ser óbvio, com base numa consideração das fontes sobre Tung-shan e dos vários géneros que representam, que o nosso presente texto não pode ser tomado com certeza como uma representação exata do mestre Ch'an do século VIII. Por um lado, essa representação baseia-se em textos de um período tardio sobre uma figura de um período intermédio. O texto que poderá corresponder mais de perto a uma perspetiva do período intermédio é *A Coleção do Salão Patriarcal*, mas *The Record of Tung-shan* é um afastamento distinto dessa perspectiva, tanto no formato como no estilo. Na verdade, mesmo *A Coleção do Salão Patriarcal* não pode ter escapado a alguma interpolação, uma vez que foi compilada oitenta anos após a morte de Tung-shan e é apenas tão exata quanto as perceções e memórias dos seus transmissores. Concebivelmente, alguns incidentes, cujo significado Tung-shan poderá ter considerado central para o seu ensinamento, foram negligenciados e esquecidos por certos discípulos algures na linha de transmissão porque não conseguiram captar o seu significado. Inversamente, outros incidentes menos importantes podem ter sido mal interpretados e sobrevalorizados e, como resultado, incorporados na narrativa.

Assim, a pessoa e os ensinamentos reais de Tung-shan devem permanecer como sombras por detrás da obra que estamos aqui a considerar. Os vários textos que considerámos representam uma série de impressões sucessivas que foram gradualmente polidas e modificadas,

influenciadas sem dúvida pelas preocupações dos tempos dos próprios compiladores. É como se Tung-shan fosse uma gota de água que, ao atingir um lago, fosse totalmente engolida, deixando apenas um conjunto de ondulações concêntricas.

Mesmo os registos literários estão sujeitos à impermanência e ao surgimento condicionado. *The Record of Tung-shan* representa, então, uma cristalização num tempo e lugar particulares — a China central do século XVII — de um processo que um homem aparentemente obscuro pôs em marcha oitocentos anos antes. Quer seja ou não historicamente exato, a imagem de Tung-shan e da sua linhagem aqui apresentada é a que foi dada aos budistas posteriores, e a que influenciou gerações de estudantes de Ch'an.

É impossível dizer exatamente quando é que essa imagem emergiu, mas as suas linhas mestras estariam provavelmente presentes em meados de Sung.

Origens Doutrinais do Registo de Discurso

Um dos problemas enfrentados pelo leitor dos registos de discurso é que estes não apresentam ensinamentos ou ideias que se associam comummente à literatura budista anterior, para não mencionar a literatura religiosa em geral. As anedotas não são as parábolas transparentes da Bíblia cristã ou dos primeiros sutras budistas, nem são vinhetas moralistas ou normativas na tradição dos *Analectos* de Confúcio. A própria estrutura das anedotas distingue-as claramente dos tratados sistemáticos e analíticos que ocuparam as energias de muitos exegetas e professores budistas anteriores, tais como Seng-chao (374–414), Chih-i (538–597) ou Fa-tsang (643–712).

Mas isto é apenas o que se espera de uma tradição que se caracteriza a si própria como um "ensinamento fora das palavras". Dada a proclamação muito consciente do Ch'an de liberdade em relação às palavras, contudo, como havemos de explicar e compreender tais documentos literários Ch'an como os registos de discurso? Onde a própria tradição se cala, devemos procurar noutro lado.

Uma forma de compreender os registos de discurso, e *The Record of Tung-shan* em particular, é através de uma consciência de certas ideias e doutrinas seminais no desenvolvimento do pensamento budista chinês até

ao século IX. As principais entre estas foram a doutrina da Perfeição da Sabedoria (*Prajnaparamita**), do vazio (*sunyata**), a doutrina Hua-yen da interpenetração mútua do princípio e dos fenómenos, e o ensinamento Ch'an da "mente semelhante a um espelho". Ao traçarmos a evolução do pensamento budista chinês, descrevemos uma trajetória que pode oferecer algumas pistas sobre a dircção desse pensamento uma vez que a tradição deixou de ser explícita sobre si própria.

Um dos primeiros sistemas de pensamento budista a atrair a atenção na China foi a Perfeição da Sabedoria. A principal fonte de interpretação deste corpo de pensamento budista na China foi um comentário atribuído a Nagarjuna*, o *Ta-chih-tu lun*, que foi traduzido por Kumarajiva* no final do século IV. O vazio foi compreendido nesta tradição, num certo sentido, como a perceção da realidade que resultava de uma desconstrução do quadro conceptual 3 e verbal através do qual outros budistas tinham procurado racionalizar o ensinamento budista.

A tradição budista anterior tinha produzido o Abhidharma, uma análise da realidade em elementos discretos conhecidos como *dharmas*. Esta abordagem implicava um quadro relativamente complexo através do qual se tentava explicar conceptualmente doutrinas budistas como a distinção entre a existência impura no mundo mundano (*samsara*) e o estado purificado de cessação (*nirvana*). Nagarjuna procurou demonstrar a falácia de toda essa conceptualização dicotomizante sem, no processo, substituir um novo conceito de realidade no vazio resultante.

Assim, a linguagem e a razão foram utilizadas no pensamento da Perfeição da Sabedoria não para gerar conceitos, mas como um antídoto para a conceptualização. Quando o *Sutra do Diamante*, um pequeno texto da Perfeição da Sabedoria, diz: "Deve-se produzir um pensamento que não seja apoiado em nada", apela a uma fala que nem depende de conceitos nem resulta neles. Dizia-se que esta frase do *Sutra do Diamante* tinha iluminado pela primeira vez Hui-neng, o Sexto Patriarca Ch'an chinês. Poderá esta frase estar a exprimir, de forma seminal, a ideia Ch'an de um "ensinamento fora das palavras", onde "palavras" são pensamentos apoiados em conceitos e "ensinamento" é, entre outras coisas, o uso da linguagem livre de conceptualização?

O uso da linguagem por Nagarjuna* para desconstruir parece ser um uso da linguagem que não depende de nada, no sentido de não surgir de um

sistema conceptual oposto. A Perfeição da Sabedoria sugere pelo menos duas atitudes relevantes para os registos de discurso. Descredibiliza a linguagem da conceptualização e mina as distinções feitas entre *samsara* e *nirvana*, ignorância e iluminação, e realidade fenomenal e última. Mais uma vez, no *Sutra do Coração* lemos:

"A forma não é diferente do vazio; o vazio não é diferente da forma". Além disso, Nagarjuna demonstra um uso performativo da linguagem, em contraste com um uso meramente informativo. Nos registos de discurso, a linguagem raramente é usada para informar; onde as doutrinas são mencionadas, é geralmente com o propósito não de as elucidar, mas de descredibilizar todas essas tentativas.

A linguagem é usada não pela sua capacidade de construir conceitos, mas pelo seu impato afetivo no ouvinte ou leitor. A acuidade de grande parte da linguagem utilizada nestes textos desmente a conclusão de que tal tradição religiosa anticonceptual se deterioraria numa forma de piedade de ignorância. E, ao negar a dicotomia entre *samsara* e *nirvana*, a Perfeição da Sabedoria forneceu o fundamento teórico para ver a realidade última como totalmente presente nesta atividade mundana deste mundo.

Negar a dualidade de *samsara* e *nirvana*, como faz a Perfeição da Sabedoria, ou demonstrar logicamente o erro da conceptualização dicotomizante, como faz Nagarjuna*, não é abordar a questão da relação entre *samsara* e *nirvana* — ou, em termos mais filosóficos, entre a realidade fenomenal e a última. Alguns poderão ser desenganados dos seus conceitos ou visões pela dialética de Nagarjuna* e, por esse meio, vislumbrar o vazio; outros, através da meditação, poderão alcançar uma experiência semelhante; mas todos continuam a existir e a funcionar no mundo dos fenómenos. Qual é, então, a relação entre estes dois reinos? Foi em parte em resposta a esta questão que o mestre chinês Hua-yen Fa-tsang desenvolveu o seu ensinamento sobre a interpenetração mútua do princípio (*li*) e dos fenómenos (*shih*). Por um lado, de acordo com este ensinamento, o princípio e os fenómenos podem ser pensados como bastante distintos um do outro.

A experiência do vazio, tal como ocorre em algumas formas de meditação, por exemplo, é marcadamente diferente, pelo menos na superfície, da atividade mundana, como carregar lenha. Por outro lado, de acordo com Fa-tsang, cada um implica o outro através da interpenetração

mútua. Para ilustrar isto, ele citou o exemplo do leão de ouro, no qual a relação do ouro com a forma do leão era análoga à relação entre o princípio e os fenómenos. O ouro existe sempre sob alguma forma, quer esteja ou não numa forma familiar como a de um leão. Da mesma forma, a forma do leão é inexistente à parte do ouro. Assim, eles interpenetram-se mutuamente.

Enquanto Nagarjuna e os seus intérpretes chineses tendem a parar numa experiência do vazio altamente intelectual e logicamente induzida, os mestres Hua-yen enfatizaram a relação do vazio com a forma e tentaram descrever a dinâmica dessa relação. Essa dinâmica foi elaborada por Ch'eng-kuan (738–839) nos seus ensinamentos sobre o "Quádruplo Dharmadhatu", onde a experiência era categorizada em quatro modos: (1) o mundo dos fenómenos, (2) o mundo do princípio, (3) o mundo dos fenómenos e princípio perfeitamente interpenetrados e (4) o mundo dos fenómenos e fenómenos perfeitamente interpenetrados. Esta abordagem continha duas implicações importantes para os registos de discurso: o reconhecimento de uma pluralidade de modos para experienciar a realidade e uma base teórica para uma maior atenção ao mundo fenomenal.

A disposição em aceitar vários modos de experiência como manifestações válidas da realidade ou do *dharmadhatu* significava que não era necessário limitar as práticas budistas àquelas que levam a uma experiência da realidade como vazio puro. A iluminação não precisava de ser procurada numa experiência de vazio ou de consciência purificada, como a sugerida na segunda categoria Hua-yen; poderia também revelar-se através de qualquer um dos outros três modos de experiência.

Vemos uma compreensão e abordagem semelhantes nas "Quatro Classificações" de Lin-chi (*ssu-liao-chien*),4 bem como nas "Cinco Classificações" de Tung-shan (*wu-wei*; ver TSL 114, 115, 116, 117). Ambos apresentam modos de experienciar em termos da relação entre a realidade última e a aparente. A seguinte passagem do *Sutra do Coração* poderia também ser interpretada de forma semelhante:

A forma é vazio, O vazio é forma; A forma não é diferente do vazio, O vazio não é diferente da forma.

As Cinco Classificações de Tung-shan são (1) os fenómenos dentro do real (*cheng chung p'ien*), (2) o real dentro dos fenómenos (*p'ien chung*

cheng), (3) vindo de dentro do real (*cheng chung lai*), (4) indo juntos para dentro (*chien chung chih*) e (5) chegando juntos ao interior (*chien chung tao*). Embora a palavra "classificação" ou "grau" (*rank*) tenha sido usada, não há indicação em Tung-shan de que estes sejam mais do que modos de experiência não hierarquizados. Por outras palavras, não representam necessariamente uma espécie de "progresso do peregrino", no qual se começa com a primeira classificação e se avança sistematicamente até à quinta. A primeira classificação sugere uma experiência da realidade na qual "a forma é vazio".

De acordo com a Perfeição da Sabedoria, todos os fenómenos, quando corretamente compreendidos, não são mais do que a realidade última do vazio. Tal experiência da realidade poderia, por exemplo, resultar do reducionismo conceptual ensinado por Nagarjuna*. A segunda classificação apresenta a experiência a partir da perspetiva oposta, ou seja, que a verdade do vazio se pode manifestar em eventos fenomenais: "O vazio é forma". Assim, a realidade última pode ser revelada ao olho da mente em fenómenos concretos.

A metáfora e a poesia são idealmente adequadas para funcionar desta forma, e é esta capacidade da poesia que pode explicar o seu uso frequente na literatura Ch'an. Em *The Record of Tung-shan*, a metáfora e a poesia são particularmente comuns. A terceira classificação devolve o foco ao real, ou vazio. Isto sugere a experiência da realidade que resulta de uma absorção no vazio, como na meditação. Na quarta classificação, a atenção é redirecionada para os fenómenos, onde os fenómenos são totalmente identificados com o vazio.

Os fenómenos, as coisas, quando experienciados num estado de espírito particular, não são meramente representações metafóricas do absoluto; são diretamente experienciados como o absoluto. Assim, a mais mundana das atividades diárias, como lavar as próprias taças, não precisa de apontar para nada fora de si mesma quando é experienciada como vazio: "O vazio não é diferente da forma".

A quinta classificação parece ser uma tentativa de explicar uma experiência de realidade completamente harmoniosa que transcende as quatro anteriores e na qual nem a forma nem o vazio são enfatizados, embora ambos estejam plenamente presentes. Assim, pode ver-se que o

pensamento Ch'an estava intimamente relacionado com a categorização Hua-yen dos modos de interação entre o princípio e os fenómenos.

A filosofia Hua-yen não só ofereceu vários modos diferentes de experienciar a realidade, como também forneceu um fundamento teórico explícito para procurar a iluminação no meio de fenómenos mundanos. Das categorias Hua-yen, a primeira — o mundo dos fenómenos — e a terceira — o mundo da interpenetração do princípio e dos fenómenos — parecem ser de particular relevância para o Ch'an do período intermédio e para os registos de discurso. Estas duas categorias fornecem uma solução engenhosa para o problema de usar a linguagem para falar sobre a realidade última sem cair necessariamente na armadilha de a conceptualizar.

Em vez de falar sobre o vazio em termos abstratos e analíticos, como era comum em grande parte da literatura budista, podia-se abordá-lo em termos concretos e fenomenais, a linguagem comum dos eventos quotidianos. Se o princípio estivesse totalmente infundido nos fenómenos, então qualquer ato, por mais mundano que fosse, poderia manifestar o princípio. Por exemplo, o Mestre Nacional Hui-chung em TSL 3 descreve a mente dos antigos Budas como "entulho de muros e telhas".

Esta afirmação, aliás, recorda uma atitude encontrada na literatura chinesa que precede a chegada do Budismo à China. No *Chuang Tzu*, encontramos o Tao descrito como existindo em grilos, ervas, telhas e até em merda e mijo.5 Assim, a base teórica para descobrir o absoluto nos fenómenos, por mais humildes ou mundanos que sejam, não é apenas bastante explícita no pensamento Hua-yen, mas também tinha precedência na tradição filosófico-literária chinesa.

A indicação final da direção do pensamento budista chinês que mencionaremos aqui é a forma como o símile Ch'an da mente semelhante a um espelho estava a ser usado por volta do fim do século VIII, aproximadamente no ponto de transição entre os períodos inicial e intermédio do desenvolvimento do Ch'an. O símile era usado em pelo menos dois sentidos diferentes. Frequentemente implicava a mente inerentemente pura que existia por baixo daquilo que, para a maioria dos seres, é a superfície perturbada da consciência.

A maioria dos pensadores budistas chineses defendia que essa mente pura existia em todos os seres e não podia ser mais maculada do que um

espelho poderia ser maculado pelas imagens refletidas na sua superfície. Esta atitude particular era provavelmente partilhada pela maioria dos budistas Ch'an do início do século VIII. Note-se que este não é o sentido gradualista da mente-espelho, que implicava a necessidade de uma limpeza constante — um sentido atribuído pelo *Sutra da Plataforma*, talvez injustamente, a Shen-hsiu.6

O outro uso do símile era como a mente que funciona constantemente, de forma espontânea e precisa, no meio do mundo fenomenal. Tal como um espelho, reflete imediatamente e exatamente o que é colocado diante dele. Este foi o sentido, mais dinâmico do que o primeiro, que passou a predominar no Ch'an dos séculos VIII e IX. Não que a atitude anterior tenha sido negada — houve apenas uma mudança de ênfase.

Se este último sentido era de fato o defendido pela maioria dos budistas Ch'an, então estes poderiam razoavelmente esperar encontrar a realidade manifestada mais claramente nas palavras e atos dos seus mestres iluminados. Isto, de fato, parece ser o que Ma-tsu está a implicar na sua afirmação: "Esta própria mente é a Mente de Buda". Uma vez que a mente iluminada, tal como um espelho, está constantemente a refletir e a responder espontaneamente à realidade, todas as suas funções são potencialmente instrutivas. Os patriarcas do Ch'an precisam apenas de realizar as suas atividades rotineiras ou falar em termos quotidianos para manifestar as suas mentes puras e, assim, a própria realidade última. Nesta visão, analisar essa realidade seria não só inútil, como também contraproducente. Os registos de discurso parecem ser o fruto destas atitudes.

Temas e Estilo

Embora fosse desaconselhável, dada a natureza dos registos de discurso, tentar uma interpretação sistemática de *The Record of Tung-shan*, podemos pelo menos identificar vários temas principais, bem como certas tendências estilísticas, que sugerem as atitudes dos compiladores. Uma discussão destes temas e tendências pretende sugerir como o texto procede para transmitir o seu significado, em vez de o que o texto significa.

Um tema que ocorre em todos os registos de discurso Ch'an é o fracasso, e até a contraproducência, da abordagem exegética no comentário de sutras e textos budistas. Os exegetas e pedantes são frequentemente

ridicularizados. *The Record of Tung-shan* não se afasta desta tradição. Onde Nagarjuna* desmonta cuidadosamente o raciocínio dos teóricos doutrinais, os registos de discurso caricaturam-nos. Nenhuma tentativa é feita para os descredibilizar através da lógica.

Tung-shan geralmente faz o trabalho fustigando-os com perguntas que eles são incapazes de responder. Numa curta troca de palavras, Tung-shan pergunta a um oficial que pretendia escrever um comentário sobre a *Inscrição sobre a Fé na Mente* (*Hsin hsin ming*), um poema atribuído ao Terceiro Patriarca Ch'an, o significado da frase "Assim que há asserção e negação, a mente perde-se na confusão". O oficial não responde, e uma nota sugere que o oficial decidiu não escrever o comentário, afinal (TSL 24). Uma variação deste tema ocorre quando um estudante faz a Tung-shan uma pergunta que exige explicação. Neste caso, Tung-shan geralmente ou se recusa a responder à pergunta ou responde de alguma forma inesperada. Por exemplo, em TSL 82, um monge pergunta a Tung-shan o significado de um dístico particular de um poema Ch'an; Tung-shan limita-se a juntar as palmas das mãos e a erguê-las acima da cabeça. Seja qual for o significado deste ato, claramente não é uma explicação.

No entanto, Tung-shan nem sempre é avesso a comentar sutras ou poesia. Quando lhe perguntam o significado da frase "No meio do escurecer, escurecer novamente" em TSL 97, ele responde com um símile: "É como a língua de uma pessoa morta". Nas várias outras instâncias no texto em que ele responde a tais perguntas, também o faz através de um símile. Aparentemente, algumas formas de comentário são aceitáveis.

Como indicado anteriormente, Tung-shan sugeriu a possibilidade de revelar o absoluto através dos fenómenos na segunda das suas Cinco Classificações. Os símiles são idealmente adequados para este propósito. Além disso, em TSL 117, Tung-shan é bastante explícito sobre o tipo de linguagem que é inaceitável. Ao discutir três tipos de impureza presentes no mundo, ele identifica uma como "linguagem impura". Esta impureza, diz Tung-shan, é "dominar o trivial e perder de vista o essencial.

O resultado é que o potencial para a iluminação é completamente obscurecido". Isto sugere o uso excessivamente analítico da linguagem ao qual os pedantes são propensos. Assim, Tung-shan não parece estar a rejeitar todos os usos da linguagem para falar sobre o absoluto, apenas aqueles que são excessivamente pedantes e analíticos.

Outro tema conspícuo, importante não só no Ch'an mas também noutras escolas do Budismo *Mahayana**, é a posse da Natureza de Buda por todos os seres, tanto animados como inanimados. No início do século V, o monge Tao-sheng tinha afirmado que todos os seres sencientes, mesmo os *icchantikas* — os incorrigíveis do Budismo tradicional — possuíam a Natureza de Buda e eram assim capazes de atingir o caminho. Esta afirmação gerou uma tempestade de controvérsia, mas acabou por ser confirmada pela recém-chegada tradução de Dharmaksema do *Sutra do Nirvana**, feita em 421.

Yün-chü, discípulo de Tung-shan, parece ecoar esse debate inicial em TSL 47, onde descreve ironicamente o comportamento do *icchantika* como filial. No século VIII, Chan-jan, o nono patriarca da Escola T'ien-t'ai, argumentou que a Natureza de Buda se estendia mesmo aos seres não sencientes, apontando que distinguir entre seres animados e inanimados na questão da Natureza de Buda era cair num falso dualismo. Se, como sustentava a T'ien-t'ai, todas as coisas são manifestações da Mente Única, então tal como todos os seres sencientes possuíam a Natureza de Buda, as montanhas e os rios também deveriam possuir a Natureza de Buda.7

Este tema é introduzido cedo em *The Record of Tung-shan* e parece ter sido o tópico que levou Tung-shan ao seu mestre, Yün-yen. Ao perseguir a questão de como é possível para os seres não sencientes exporem o *Dharma*, Tung-shan vai primeiro a Kuei-shan, que por sua vez o encaminha para Yün-yen. A resposta de Yün-yen a esta pergunta impressiona obviamente Tung-shan, uma vez que ele permanece como discípulo de Yün-yen (TSL 3, 4).

É significativo que, neste conjunto inicial de anedotas, o sutra seja citado duas vezes como autoridade para confirmar que os seres não sencientes expõem o *Dharma* — isto por membros de uma tradição que se caracterizava como "um ensinamento fora dos sutras". Relata-se que o *Sutra Avatamsaka** diz: "A terra expõe o *Dharma*; os seres vivos expõem-no; ao longo dos três tempos, tudo o expõe". Yün-yen cita o *Sutra de Amitabha*: "Aves aquáticas, arvoredos, todos sem exceção recitam o nome do Buda, recitam o *Dharma*". Todas as coisas eram consideradas não só como possuindo a Natureza de Buda, uma qualidade algo estática, mas também como sendo capazes de ensinar ou manifestar o *Dharma*, uma qualidade extremamente dinâmica.

Talvez em parte para acentuar a ironia de os seres não sencientes possuírem a Natureza de Buda, Tung-shan utiliza objectos e imagens do tipo mais austero e inerte como ilustrações, nada de tão cativante como aves aquáticas ou mesmo árvores. Uma mente impoluta é talvez aquilo a que Tung-shan se refere quando fala de um lugar "sem um palmo de erva por 10 000 li" (TSL 58, 72). Esta imagem só poderia sugerir um deserto. Exemplos de imagens semelhantes são "palha de arroz" (TSL 99), "erva que não brota" (TSL 103) e "um único talo de cana após um incêndio" (TSL 92).

Até os mortos continuam a ensinar. Em TSL 32, Tung-shan diz ao seu companheiro de viagem que dentro de um santuário de beira de estrada (onde alguém teria sido enterrado) "está uma pessoa a ensinar sobre a mente e a natureza". Também foi sugerido que a inércia dos objetos usados como imagens enfatiza uma natureza não discriminatória que é característica do *bodhisattva*.8

Vagar, geralmente em peregrinação, é outro tema frequentemente encontrado. Este assume por vezes a forma de visitar vários mestres e, noutras ocasiões, é descrito como "entrar nas montanhas". Pareceria, pelos registos de discurso, que a peregrinação durante os T'ang era um rito de passagem fundamental para os monges. Estes textos dão-nos a sensação de que os monges Ch'an eram um segmento muito móvel da sociedade chinesa. Através da peregrinação, parecem ter procurado conferir amplitude à sua compreensão e prática. A exposição a uma variedade de mestres diferentes proporcionaria oportunidades para observar várias manifestações da Mente de Buda. A importância desta prática no caso de Tung-shan reflete-se na preponderância de anedotas de peregrinação que ocorrem durante a sua fase de estudante. Ocorrem bem mais do que o dobro das trocas de palavras entre o estudante Tung-shan e as figuras que ele encontra em peregrinação do que entre Tung-shan e o seu mestre, Yün-yen.

Muitas das trocas ocorrem entre Tung-shan e o seu companheiro quase constante, Shen-shan, um colega discípulo de Yün-yen. Uma delas (TSL 25) é com uma velha que carrega água. Estas anedotas dão provas de que a crença de que todos os seres manifestam a Mente de Buda era levada a sério. Um professor iluminado não precisa de ser a única fonte de sabedoria. Os registos de discurso, em vez de tentarem descrever a verdade

desta afirmação, demonstram-na através dos atos e das palavras dos participantes.

Uma prática associada à peregrinação é a de "entrar nas montanhas". A um nível prático, a ligação pode parecer bastante óbvia, uma vez que muitos dos mestres Ch'an tinham os seus templos em montanhas. Para os visitar, não se podia evitar entrar nas montanhas. Contudo, as jornadas pelas montanhas parecem ter sido mais do que isto. Nas anedotas concisas dos registos de discurso, onde o contexto é muitas vezes deixado por dizer, é significativo que o deambular pelas montanhas, quando ocorre, seja mencionado explicitamente.

Além disso, o deambular pelas montanhas é frequentemente apresentado como uma prática separada, um fim em si mesmo, sem qualquer menção a visitar professores. Por exemplo, em TSL 39, quando Hsüeh-feng diz a Tung-shan que está a "regressar aos picos", a conversa entre eles diz respeito apenas a como se vai para lá. Não há qualquer sugestão de visitar alguém. Na verdade, a forma como o deambular pelas montanhas é discutido nas anedotas sugere uma busca espiritual. O termo chinês frequentemente encontrado nos registos de discurso, "entrar na montanha" (*ju-shan*), é bastante distinto de escalar ou ir a uma montanha.

Claro que este termo pode não significar mais do que isolar-se numa região montanhosa, como o discípulo de Tung-shan, Yün-chü, fez em TSL 49. Mas existem certas tradições espirituais na China, como o Taoísmo Mao-shan, onde se acredita que o aspirante vai literalmente para o interior de uma montanha a fim de passar por uma transformação espiritual. Independentemente de como se entrasse nas montanhas, as implicações da jornada pareciam invariavelmente ser espirituais. Outra palavra usada quando se refere ao deambular pelas montanhas é *yu* (ex.: TSL 76). Este termo é usado no título do capítulo do *Chuang Tzu* traduzido como "Deambular Livre e Fácil", onde implica uma liberdade mental e física — claramente muito mais do que viajar por prazer.

As montanhas na China têm sido vistas como um aspeto particularmente poderoso da geografia sagrada. São por vezes os locais de morada dos mortos, ou de divindades locais. Yün-chü afirma ser incomodado por visitas de "espíritos celestiais" à sua cabana na montanha (TSL 49). As montanhas estão cheias de perigos, tais como feras ferozes, mas também exercem uma atração magnética da qual a riqueza da pintura

de paisagem e da poesia chinesas dá testemunho. Ao entrar nas montanhas, o peregrino está frequentemente a entrar noutra realidade. Quando Tung-shan encontra Lung-shan na sua morada na montanha, é recordado de que não existem estradas para o interior da montanha. Além disso, Lung-shan parece ser tão velho como, se não mais velho do que, a própria montanha (TSL 23).

Além de serem consideradas um espaço sagrado físico e de outro mundo, as montanhas também têm sido vistas como imagens de uma geografia sagrada interna e subjetiva. No *Lieh Tzu*, um texto antigo associado ao *Lao Tzu* e ao *Chuang Tzu*, encontramos relatos de jornadas, ricos em descrições de cenários naturais, que são explicitamente identificados como jornadas espirituais interiores. Quando encontramos tais jornadas em *The Record of Tung-shan*, essa distinção parece ser deixada intencionalmente ambígua, ou a ênfase oscila livremente entre o externo e o interno e vice-versa. Será a Montanha do Dragão, na qual Tung-shan encontra o monge Lung-shan, a sua própria Natureza de Buda, para a qual nenhuns "caminhos" conduzem, ou será uma montanha real visitada por Tung-shan no decurso da peregrinação? Possivelmente ambas.

Além de ser uma característica de regiões montanhosas de outro mundo, o espaço sagrado estende-se também ao mundo quotidiano e servil da rotina monástica. Um número significativo de encontros em *The Record of Tung-shan* situa-se em várias áreas dos arredores monásticos que não seriam normalmente consideradas apropriadas para atividade religiosa ou sagrada. Tung-shan confronta os seus discípulos em locais como o jardim, os arrozais, a cozinha, a enfermaria e os campos de chá. Ou nada e lugar nenhum é sagrado, ou tudo e todos os lugares o são. Que fazer massa de soja (TSL 50), por exemplo, possa tornar-se uma oportunidade para manifestar a Natureza de Buda é simplesmente outra manifestação da crença de Tung-shan na capacidade de todas as coisas de ensinarem o *Dharma*.

Tão instrutivo quanto o que aparece em *The Record of Tung-shan* é o que não aparece. O mais conspícuo pela sua quase ausência é Ts'ao-shan, geralmente considerado um dos principais discípulos de Tung-shan. Ele não entra em diálogo com Tung-shan e é mencionado apenas como o destinatário da longa *gatha** de Tung-shan intitulada "O Samadhi* do Espelho de Joia" (TSL 116) e no resumo elogioso da vida de Tung-shan

(TSL 120). Os outros discípulos de Tung-shan, como Yün-chü, aparecem cada um em inúmeros encontros com o seu mestre. Não é claro por que razão Ts'ao-shan deveria ser tão inconspícuo. Talvez ele não fosse, de fato, um discípulo próximo e a sua reputação seja o resultado da sua interpretação e desenvolvimento da doutrina das Cinco Classificações. Ou talvez a sua própria linhagem se tenha extinguido tão cedo que ele tivesse menos significado para os compiladores do texto do século XVII.

A iluminação, que historicamente tem sido uma das preocupações centrais do Budismo, também é raramente mencionada em *The Record of Tung-shan*. Um "grande despertar" (*ta-wu*) é assinalado apenas uma vez (TSL 9), por ocasião da própria iluminação de Tung-shan quando viu o seu reflexo no rio. Embora não se mostre que Tung-shan tenha induzido um "grande despertar" em mais ninguém, ele contribui para experiências de "despertar" em dois casos (TSL 58, 64) e de "intuição" (*sheng*) em outros dois (TSL 57, 81).

Assim, se as trocas de palavras no registo de discurso se destinavam a induzir a iluminação naqueles envolvidos ou eram "gatilhos de iluminação", como viriam a ser conhecidas mais tarde, os compiladores geralmente falharam em notar esse fato. Uma explicação alternativa seria que, contrariamente às expectativas posteriores, as anedotas não estavam tão preocupadas com a iluminação como com o caminho. Por outras palavras, pode ter sido considerado mais importante mostrar a mente pura tal como se manifestava no mundo dos fenómenos do que assinalar algum ponto ou conjunto de pontos discretos no tempo em que ocorreram experiências de pico.

A meditação, também central para a tradição budista, é mal mencionada, quanto mais discutida de qualquer forma que pudesse ser instrutiva. A questão da natureza do *samadhi** ou transe na meditação é levantada por Tung-shan em TSL 61, e Tung-shan e um monge são descritos como falecendo enquanto sentados em meditação em TSL 80 e TSL 119.

Devem notar-se, de passagem, outras duas lacunas em *The Record of Tung-shan*. Tung-shan não se envolveu no tipo de actividade disruptiva pela qual Lin-chi era devidamente famoso, como golpes e gritos. Onde alguns professores Ch'an confundem os seus interlocutores com comportamentos disruptivos, Tung-shan é mais suave, usando a perspicácia

e a destreza mental que frequentemente deixam os seus oponentes sem palavras ou a vacilar.

Também não há rasto de qualquer consciência da grande perseguição budista de 845. Possivelmente, a maioria dos budistas Ch'an eram alvos menos conspícuos para a perseguição do que as escolas budistas mais antigas e melhor estabelecidas, sendo, portanto, menos afetados por ela. Ou talvez a perseguição de 845 tivesse pouca ou nenhuma importância para os editores dos registos de discurso, uma vez que estavam tão afastados no tempo desses eventos cataclísmicos.

Terminologia e Tradução

Os monges Ch'an têm pelo menos dois nomes de dois caracteres cada. Assim, Ma-tsu é uma alcunha para o monge Tao-i; este último é um nome clerical. A alcunha é geralmente o nome do local do templo do monge. Tung-shan é, literalmente, "Montanha da Gruta", o local no nordeste de Kiangsi onde se situava o templo de Liang-chieh. O nome "Ma-tsu" é uma das poucas exceções a este padrão, uma vez que não é um nome de lugar; utiliza o nome de família secular de Tao-i e significa "o patriarca Ma". Nos textos Ch'an, um monge é geralmente referido apenas pela sua alcunha, ex.: Tung-shan. Quando ambos os nomes são usados, tratarei a alcunha como um nome de lugar, ex.: Liang-chieh (nome clerical) de Tung-shan (nome de lugar). Caso contrário, o nome de lugar será tratado como uma alcunha.

Quando os monges se dirigiam uns aos outros, geralmente não usavam nenhum dos dois nomes acabados de discutir. Em vez disso, usavam um de vários títulos. Uma vez que a maioria das traduções destes títulos faz pouco sentido e onde não existe um título ocidental comparável, mantive a transliteração chinesa ou sânscrita. A forma mais comum de tratamento entre monges era *Acarya*, que aparece no texto chinês como *she-li*.

Este termo era uma abreviatura de *ah-she-li*, uma transliteração chinesa do termo sânscrito de tratamento que demonstra respeito, geralmente por um professor religioso. Uma forma de tratamento quase tão comum entre monges era *Ho-shang*. A origem deste termo é incerta. Um equivalente em português poderia ser "Ó Monge!", mas como tais formas vocativas caíram em desuso no português moderno, o seu uso aqui soaria forçado. Assim, a transliteração chinesa foi mantida. Um monge usaria frequentemente o termo autodepreciativo "este velho monge" ao referir-se a si próprio.

Esta forma não é de modo algum rígida, pois o mesmo monge muda frequentemente, dentro de uma única passagem, para outras formas da primeira pessoa (ver TSL 3). Frequentemente, ao falar de um monge na terceira pessoa, utiliza-se o termo sânscrito *sramana** (*sha-men*). Este termo referia-se originalmente a um certo tipo de mendigo errante ascético na Índia que rejeitava os *Vedas* e procurava, em vez disso, encontrar explicações satisfatórias do universo e da vida através do raciocínio e da investigação. Eventualmente, tornou-se um termo budista geral para alguém que renunciou à vida doméstica para praticar o caminho budista. *Shang-tso* (literalmente, "assento superior") era originalmente usado para designar monges seniores, mas mais tarde tornou-se um termo para monges matriculados em geral.

Embora tenhamos dito anteriormente que Tung-shan tinha o seu centro em Hung-chou, na moderna Kiangsi, o título do nosso texto identifica-o como sendo de Juichou. Isto deve-se ao fato de o nome dessa região, como o da maioria das regiões da China, ter mudado várias vezes. Pouco depois da queda dos T'ang, Hung-chou foi renomeada Yün-chou, o nome regional usado em *A Transmissão da Lâmpada*. Nos Sung do Sul (1225), o nome foi novamente alterado para Jui-chou, o nome da região usado pelos editores do nosso texto.

A disposição do texto tal como aparece no Cânone Budista Taisho foi ligeiramente alterada. A anedota que deveria ter aparecido como TSL 12, de acordo com a ordem original, foi movida para o fim da tradução, tornando-se TSL 120. A razão para isto é que a anedota é bastante diferente em conteúdo e estilo do resto das anedotas e, a julgar pelo seu tom elogioso, pode ter sido uma inscrição memorial. Não é poesia nem diálogo,

mas um resumo na terceira pessoa da carreira de Tung-shan. Assim, é mais apropriada na conclusão.

Estou em dívida para com Carl Bielefeldt por me ter sugerido pela primeira vez, há muitos anos, que era necessária uma tradução de *The Record of Tung-shan*. O projeto levou-me ao Japão onde, através dos esforços e da generosidade do meu patrocinador, o Professor Yuichi Kajiyama da Universidade de Quioto, e da sua esposa, pude passar três anos produtivos e encantadores. Estou especialmente grato ao Professor Seizan Yanagida, que cedeu generosamente do seu conhecimento e tempo durante todo o período da minha estadia.

Gostaria também de agradecer aos Professores Lewis Lancaster e Michael Strickmann pelo seu apoio e crítica durante as fases finais da escrita, e a Gary Snyder, Mel Weitsman e aos Roshis Hakuyu Maezumi e Robert Aitken pela sua consulta em questões de conteúdo e estilo. Agradecimentos especiais são devidos a Peter Gregory pelo seu apoio e aconselhamento e a Stephan Bodian pela sua edição cuidada do texto. Uma última palavra de gratidão vai para o Roshi Taikan Shiomi que, através da sua generosa contribuição, tornou possível a publicação desta obra.

Notas

1. Para uma discussão sobre o Ch'an do Norte e a sua influência na Escola Ox-head e no Ch'an do Sul, ver John McRae, "The Ox-head School of Chinese Ch'an Buddhism: From Early Ch'an to the Golden Age", em *Studies in Ch'an and Hua-yen*, editado por Robert M. Gimello e Peter N. Gregory, Honolulu: University of Hawaii Press, 1983.

2. Paul Demiévelle, *Choix d'etudes sinologiques*, pp. 118–19.

3. O termo "conceito" é aqui utilizado, e ao longo desta discussão, no sentido de uma ideia geral e abstracta.

4. Ver Ruth Fuller Sasaki, *The Record of Lin-chi*, pp. 6–7.

5. Esta passagem do *Chuang Tzu* aparece no capítulo 23, "O Conhecimento deambulou para o Norte" (*Chih pei yu*). Ver Burton Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu*, p. 241.

6. Para uma análise histórica detalhada do uso da imagem do espelho no início do Ch'an, ver John McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.

7. Existe um breve relato da evolução deste pensamento na história budista chinesa num artigo de William LaFleur, "Saigyo and the Buddhist Value of Nature, Part I", *History of Religions*, 13.2 (1973), pp. 93–128.

8. Ver nota 45 da tradução.

O Registo de Liang-chieh

de Tung-shan em Jui-chou

1 O Mestre, cujo nome pessoal era Liang-chieh, era um membro da família Yu de Kuei-chi. Uma vez, em criança, ao ler o *Sutra do Coração* com o seu tutor, chegou à frase: "Não há olho, nem ouvido, nem nariz, nem língua, nem corpo, nem mente". Ele imediatamente sentiu o rosto com a mão e disse ao seu tutor: "Eu tenho olhos, ouvidos, nariz, língua e assim por diante; porque diz o sutra que eles não existem?"1

Isto apanhou o tutor de surpresa e, reconhecendo a singularidade de Tung-shan, ele disse: "Eu não sou capaz de ser o teu mestre".

Dali, o Mestre foi para a Montanha Wu-hsieh, onde, após prestar homenagem ao Mestre Ch'an Mo, vestiu o hábito e rapou a cabeça.2

Quando tinha vinte e um anos, foi para a Montanha Sung 3 e tomou os Preceitos Completos.4

2 O Mestre partiu em peregrinação e, indo primeiro visitar Nan-ch'üan,5 chegou quando estavam em curso os preparativos para o banquete memorial de Ma-tsu.6,7

Nan-ch'üan colocou a seguinte questão à assembleia, dizendo: "Amanhã, prestaremos homenagem a Ma-tsu. Acham que ele voltará ou não?"8

Ninguém ofereceu uma resposta, por isso o Mestre adiantou-se e disse: "Ele virá assim que o seu companheiro estiver presente".9

Nan-ch'üan disse: "Este companheiro, embora jovem, é adequado para ser cortado e polido".10

O Mestre respondeu: "*Ho-shang*, não esmague o que é bom em algo medíocre".

3 Em seguida, o Mestre fez uma visita a Kuei-shan {11} e disse-lhe: "Ouvi recentemente que o Mestre Nacional Chung de Nan-yang {12} defendia a doutrina de que os seres não sencientes expõem o *Dharma*.13 Ainda não compreendi as subtilezas deste ensinamento".

Kuei-shan disse: "Pode você, *Acarya*, lembrar-se dos detalhes do que ouviu?"

"Sim, posso", disse o Mestre.

"Então porque não tenta repeti-lo para mim?", disse Kuei-shan.

O Mestre começou: "Um monge perguntou a Hui-chung: 'Que tipo de coisa é a mente dos antigos budas?'14

"O Mestre Nacional respondeu: 'É entulho de muros e telhas'.15

" 'Entulho de muros e telhas! Não é isso algo não senciente?', perguntou o monge.

" 'É', respondeu o Mestre Nacional.

"O monge disse: 'E no entanto pode expor o *Dharma*?'

" 'Está constantemente a expô-lo, radiantemente a expô-lo, a expô-lo sem cessar', respondeu o Mestre Nacional.

"O monge perguntou: 'Então porque é que eu não o ouvi?'

"O Mestre Nacional disse: 'Você mesmo não o ouviu, mas isto não pode impedir aqueles que são capazes de o ouvir'.

" 'Que tipo de pessoa adquire tal audição?', perguntou o monge.

" 'Todos os sábios adquiriram tal audição', respondeu o Mestre Nacional.

"O monge perguntou: 'Pode ouvi-lo, *Ho-shang*?'

" 'Não, não posso', respondeu o Mestre Nacional.

"O monge disse: 'Se não o ouviu, como sabe que os seres não sencientes expõem o *Dharma*?'

"O Mestre Nacional disse: 'Felizmente, não o ouvi. Se o tivesse ouvido, seria igual aos sábios e você, portanto, não ouviria o *Dharma* que eu ensino'.

" 'Nesse caso, as pessoas comuns não teriam parte nisso', disse o monge.16

" 'Eu ensino para pessoas comuns, não para sábios', respondeu o Mestre Nacional.

" 'O que acontece depois de as pessoas comuns o ouvirem?', perguntou o monge.

" 'Então deixam de ser pessoas comuns', disse o Mestre Nacional.

"O monge perguntou: 'De acordo com que sutra se diz que os seres não sencientes expõem o *Dharma*?'

" 'Claramente, não deveria sugerir que não faz parte dos sutras. Não o viu no *Sutra Avatamsaka**? Diz: "A terra expõe o *Dharma*, os seres vivos expõem-no, ao longo dos três tempos, tudo o expõe" '.17 O Mestre completou assim a sua narração.

Kuei-shan disse: "Esse ensinamento também existe aqui. No entanto, raramente se encontra alguém capaz de o compreender".

Tung-shan disse: "Ainda não o compreendo claramente. Poderia o Mestre comentar?"

Kuei-shan ergueu o seu espanador,18 dizendo: "Compreende?"

"Não, não compreendo. Por favor, *Ho-shang*, explique", respondeu Tung-shan.

Kuei-shan disse: "Nunca lhe poderá ser explicado por meio da boca de quem nasceu de pai e mãe".

Tung-shan perguntou: "Tem o Mestre algum contemporâneo no Caminho que possa clarificar este problema para mim?"

"Daqui, vá para Yu-hsien de Li-ling, onde encontrará algumas grutas ligadas.19 A viver nessas grutas está um homem do Caminho, Yün-yen.20 Se for capaz de 'afastar a erva e observar o vento',21 então achá-lo-á digno do seu respeito", disse Kuei-shan.

"Que tipo de homem é ele afinal?", perguntou Tung-shan.

Kuei-shan respondeu: "Uma vez ele disse a este velho monge:22 'O que devo fazer se desejar seguir o Mestre?'

"Este velho monge respondeu: 'Deve cortar imediatamente as suas impurezas'.

"Ele disse: 'Então estarei à altura da expectativa do Mestre?'

"Este velho monge respondeu: 'Não obterá absolutamente nenhuma resposta enquanto eu aqui estiver' ".

4 Tung-shan despediu-se, consequentemente, de Kuei-shan e seguiu diretamente para casa de Yün-yen. Fazendo referência ao seu encontro anterior com Kuei-shan, perguntou imediatamente que tipo de pessoa era capaz de ouvir o *Dharma* exposto por seres não sencientes.

Yün-yen disse: "Os seres não sencientes são capazes de o ouvir".

"Pode ouvi-lo, *Ho-shang*?", perguntou Tung-shan.

Yün-yen respondeu: "Se eu pudesse ouvi-lo, então você não seria capaz de ouvir o *Dharma* que eu ensino".

"Porque não posso ouvi-lo?", perguntou Tung-shan.

Yün-yen ergueu o seu espanador e disse: "Já consegue ouvir?"

Tung-shan respondeu: "Não, não consigo".

Yün-yen disse: "Nem sequer consegue ouvir quando eu exponho o *Dharma*; como espera ouvir quando um ser não senciente expõe o *Dharma*?"

Tung-shan perguntou: "Em que sutra se ensina que os seres não sencientes expõem o *Dharma*?"

Yün-yen respondeu: "Não o viu? No *Sutra de Amitabha** diz: 'Aves aquáticas, arvoredos, todos sem exceção recitam o nome do Buda, recitam o *Dharma*' ".23

Refletindo sobre isto, Tung-shan compôs a seguinte *gatha**:

Que incrível, que incrível! Difícil de compreender que seres não sencientes exponham o *Dharma*. Simplesmente não pode ser ouvido com o ouvido, Mas quando o som é ouvido com o olho, então é compreendido.

5 Tung-shan disse a Yün-yen: "Tenho alguns hábitos {24} que ainda não foram erradicados".

Yün-yen disse: "O que tem estado a fazer?"

Tung-shan respondeu: "Não me tenho preocupado com as 'Quatro Nobres Verdades' ".25

Yün-yen disse: "Já está alegre?"26

Tung-shan disse: "Seria mentira dizer que não estou alegre. É como se tivesse agarrado uma pérola brilhante num monte de merda".

6 Tung-shan perguntou a Yün-yen: "Quando eu desejar encontrá-lo, o que deverei fazer?"

"Faça um inquérito ao camareiro", respondeu Yün-yen.27

Tung-shan disse: "Estou a inquirir agora".

"O que lhe diz ele?", perguntou Yün-yen.

7 Uma vez, quando Yün-yen estava a fazer umas sandálias de palha,28 Tung-shan aproximou-se dele e disse: "Gostaria de ter os olhos do Mestre".

Yün-yen disse: "Onde foram parar os seus?"

"Liang-chieh nunca os teve", respondeu Tung-shan.

Yün-yen disse: "Supondo que os tinha, onde os colocaria?"

Tung-shan nada disse. Yün-yen disse: "Não é o olho que deseja olhos?"

"Não é o meu olho", respondeu Tung-shan.

"Saia!", trovejou Yün-yen.

8 Quando Tung-shan se estava a despedir, Yün-yen perguntou: "Onde vai?"

Tung-shan respondeu: "Embora o esteja a deixar, ainda não decidi onde ficarei".

Yün-yen perguntou: "Não vai para Hunan, pois não?"

"Não", respondeu Tung-shan.

"Não vai regressar à sua terra natal, pois não?", perguntou Yün-yen.

"Não", respondeu Tung-shan.

"Quando regressará?", perguntou Yün-yen.

"Esperarei até que você tenha uma residência fixa", disse Tung-shan.

Yün-yen disse: "Após a sua partida, será difícil voltarmos a encontrar-nos".

Tung-shan disse: "Será difícil não nos encontrarmos".

9 Mesmo antes de partir,29 Tung-shan perguntou: "Se, após muitos anos, alguém perguntar se sou capaz de retratar a semelhança do Mestre, como deverei responder?"30

Após permanecer em silêncio por um momento, Yün-yen disse: "Apenas esta pessoa".31

Tung-shan ficou perdido em pensamentos. Yün-yen disse: "Chieh *Acarya*, tendo assumido o fardo desta Grande Questão,32 deve ser muito cauteloso".

Tung-shan permaneceu duvidoso sobre o que Yün-yen tinha dito. Mais tarde, enquanto atravessava um rio, viu a sua imagem refletida e experienciou um grande despertar para o significado da troca de palavras anterior. Compôs a seguinte *gatha**:

Evita ardentemente procurar fora, Para que não se afaste de ti. Hoje caminho sozinho, Em todo o lado o encontro. Ele agora não é outro senão eu mesmo, Mas eu agora não sou ele. Deve ser compreendido desta forma Para que se funda com a Talidade.

10 Mais tarde, durante um serviço memorial perante o retrato de Yün-yen, um monge perguntou: "Quando o mestre anterior disse: 'Apenas esta pessoa', era realmente isto?"

Tung-shan respondeu: "Era".

O monge disse: "O que queria ele dizer?"

"Naquela altura quase interpretei mal a intenção do mestre anterior", disse Tung-shan.

O monge disse: "Pergunto-me se o mestre anterior conhecia realmente a realidade".33

Tung-shan disse: "Se ele não conhecesse a realidade, como poderia ter conhecido tal forma de responder? Se ele conhecesse a realidade, porque se daria ao trabalho de responder dessa maneira?"

11 Pelo fato de o Mestre estar a realizar um banquete memorial para Yün-yen, um monge perguntou: "Que ensinamento recebeu enquanto esteve na casa de Yün-yen?"

O Mestre disse: "Embora estivesse lá, não recebi qualquer ensinamento".

"Visto que não recebeu propriamente qualquer ensinamento, porque está a realizar este memorial?", perguntou o monge.

"Porque haveria de lhe voltar as costas?", respondeu o Mestre.

"Se começou por encontrar Nan-ch'üan,34 porque realiza agora um banquete memorial para Yün-yen?", perguntou o monge.

"Não é a virtude ou o *Buddha Dharma* do meu mestre anterior que estimo, apenas que ele não me deu explicações exaustivas", respondeu o Mestre.

"Visto que está a realizar este banquete memorial para o mestre anterior, concorda com ele ou não?", perguntou o monge.

O Mestre disse: "Concordo com metade e não concordo com metade".

"Porque não concorda completamente?", perguntou o monge.

O Mestre disse: "Se concordasse completamente, então seria ingrato para com o meu mestre anterior".

12 Yün-yen, dirigindo-se à assembleia, disse: "Existe um filho numa certa família que responde sempre a tudo o que lhe é perguntado".

O Mestre adiantou-se e perguntou: "Quão grande é a biblioteca que ele tem no seu quarto?"

Yün-yen disse: "Nem uma única palavra".

O Mestre disse: "Então como sabe ele tanto?"

"De dia ou de noite, ele nunca dorme", respondeu Yün-yen.

"Está tudo bem se lhe fizer uma pergunta?", perguntou o Mestre.

"Ele poderia responder, mas não o fará", disse Yün-yen.

13 O prior {35} regressou de uma visita a Shih-shih.36 Yün-yen perguntou-lhe: "Visto que entraste nas Grutas de Pedra, não deverias regressar apenas assim, pois não?"

O prior não deu resposta.

Tung-shan respondeu por ele: "Alguém já tinha ocupado o lugar dele lá".

Yün-yen disse a Tung-shan: "E o que farás tu quando fores?"

O Mestre disse: "Não se deve quebrar a etiqueta costumeira".

14 Yün-yen perguntou a uma monja: "O teu pai vive?"

A monja respondeu: "Sim, vive".

Yün-yen perguntou: "Que idade tem ele?"

A monja disse: "Oitenta anos".

Yün-yen disse: "Tens um pai que não tem oitenta. Sabes quem é?"

A monja respondeu: "Não é ele aquele que veio apenas assim?"37

Yün-yen disse: "Essa pessoa ainda não é mais do que o filho ou o neto".

O Mestre disse: "Na verdade, mesmo a pessoa que não veio apenas assim não é mais do que o filho ou o neto".

15 Na primeira visita do Mestre a Lu-tsu,38 ele prestou homenagem e ficou à espera. Após um curto período, saiu e voltou a entrar. Lu-tsu disse: "Apenas assim, apenas assim. Então é assim que tu és!"

O Mestre disse: "Há definitivamente alguém que discorda".

Lu-tsu disse: "Porque te ocupas com a eloquência?"

O Mestre, consequentemente, fez as devidas vênias e serviu Lu-tsu durante vários meses.

16 Um monge perguntou a Lu-tsu: "O que é o falar sem palavras?"39

Lu-tsu perguntou: "Onde guardas a tua boca?"

O monge respondeu: "Não há boca".40

Lu-tsu disse: "Com que comerás?"

O monge não respondeu.

O Mestre disse em seu lugar: "Ele não tem fome. Que comida comeria?"

17 O Mestre visitou Nan-yüan.41 Quando subiu ao Salão do *Dharma*, Nan-yüan disse: "Já nos encontrámos".

O Mestre saiu então do salão. Mas no dia seguinte subiu novamente ao salão e perguntou: "Ontem fui o destinatário da benevolência do monge. No entanto, não sei onde foi que nos encontrámos antes".

Nan-yüan disse: "Entre mente e mente não há intervalo. Todas fluem para o mar da natureza original".42

O Mestre disse: "Quase fui excessivamente crédulo".

18 Quando o Mestre se despediu, Nan-yüan disse: "Faz um estudo minucioso do *Buddha Dharma* e beneficia amplamente o mundo".

O Mestre disse: "Não tenho qualquer dúvida quanto a estudar o *Buddha Dharma*, mas o que é beneficiar amplamente o mundo?"

Nan-yüan disse: "Não negligenciar um único ser".

19 O Mestre foi a Ching-chao para prestar respeitos ao monge Hsing-p'ing.43 Hsing-p'ing disse: "Não deverias honrar um velho decrépito".

O Mestre disse: "Honro aquele que não é um velho decrépito".

Hsing-p'ing disse: "Aqueles que não são velhos decrépitos não aceitam ser honrados".

O Mestre disse: "Nem o obstruem".

20 Depois o Mestre perguntou: "Que tipo de coisa é a mente dos antigos budas?"44

Hsing-p'ing disse: "É a tua própria mente".

O Mestre disse: "Embora seja assim, continua a ser um problema para mim".

Hsing-p'ing disse: "Se é assim que as coisas são, deverias ir perguntar a um homem de madeira".45

O Mestre disse: "Tenho uma única frase com que exprimi-lo e não me baseio nas palavras dos sábios".

Hsing-p'ing disse: "Porque não avanças e a dizes?"

O Mestre disse: "Não é assunto meu".

21 Quando o Mestre se estava a despedir, Hsing-p'ing perguntou: "Para onde irás?"

O Mestre disse: "Vou apenas deambular por aí, sem qualquer lugar fixo onde parar".

Hsing-p'ing disse: "Será o Corpo do *Dharma* ou o Corpo da Recompensa que deambula por aí?"46

O Mestre disse: "Eu nunca o explicaria dessa maneira".

Hsing-p'ing bateu as palmas.

22 O Mestre, juntamente com o Tio Mi,47 visitou Pai-yen.48 Pai-yen perguntou-lhes: "De onde vieram?"

O Mestre respondeu: "Viemos de Hunan".

"Qual é o apelido do intendente de lá?", perguntou Pai-yen.49

"Não soube o seu apelido", respondeu o Mestre.

"Qual é o seu nome próprio?", perguntou Pai-yen.

"Também não soube o seu nome próprio", respondeu o Mestre.

"Ele ainda administra os assuntos ou não?", perguntou Pai-yen.

"Ele tem assistentes prontos", disse o Mestre.

"Ele ainda faz as suas rondas de circuito?", perguntou Pai-yen.50

"Não, não faz", respondeu o Mestre.

"Porque não faz ele as suas rondas de circuito?", inquiriu Pai-yen.

O Mestre virou-se, balançando as mangas, e saiu. Na manhã seguinte, Pai-yen entrou no salão e, convocando os dois *shang-tsos*, disse-lhes: "Ontem este velho monge foi incapaz de vos responder com uma frase de reviravolta adequada.51 Durante toda a noite não consegui descansar tranquilamente, por isso hoje, por favor, forneçam-me uma frase de reviravolta. Se estiver de acordo com a mente deste velho monge, então providenciarei as provisões para o canjo e poderemos passar o Verão juntos".52

O Mestre disse: "Por favor, avance e pergunte, *Ho-shang*".

"Porque não faz ele as suas rondas de circuito?", perguntou Pai-yen.

"Ele é demasiado nobre para isso", disse o Mestre.

Pai-yen providenciou as provisões para o canjo e juntos passaram o Verão.

23 O Mestre, juntamente com o Tio Mi, foi visitar Lung-shan.53 O velho monge perguntou: "Não existem estradas para estas montanhas, por isso que rota seguiram para chegar aqui?"54

"Concedido, não há estradas, por isso o que seguiu você, então, para chegar aqui, *Ho-shang*?", contra-atacou o Mestre.

O velho monge disse: "Não vim seguindo nuvens ou água".

"Há quanto tempo vive o *Ho-shang* nesta montanha?", perguntou o Mestre.

"Não me preocupo com a passagem das Primaveras e dos Outonos", respondeu o velho monge.

"O que estava situado aqui primeiro, você, *Ho-shang*, ou a montanha?", perguntou o Mestre.

"Não sei", disse o velho monge.

"Porque não sabe?", perguntou o Mestre.

"Não vim seguindo deuses ou homens", respondeu o velho monge.

"Que razão encontra o *Ho-shang* para habitar nesta montanha?", perguntou o Mestre.

"Vi dois bois de barro {55} a lutar um com o outro até caírem no mar. Desde então, as flutuações cessaram", respondeu o velho monge.

O Mestre prestou homenagem com um sentido renovado de decoro.

24 Quando o Mestre estava a fazer uma peregrinação, encontrou um oficial que disse: "Pretendo escrever um comentário sobre a *Inscrição sobre a Fé na Mente* do Terceiro Patriarca".56

"Como explicará a frase: 'Assim que há asserção e negação, a mente perde-se na confusão'?"57

25 Quando o Mestre partiu pela primeira vez em peregrinação, encontrou uma velha a carregar água. O Mestre pediu um pouco de água para beber.

A velha disse: "Não o impedirei de beber, mas tenho uma pergunta que devo fazer primeiro. Diga-me, quão suja está a água?"58

"A água não está nada suja", disse o Mestre.

"Vá-se embora e não contamine os meus baldes de água", respondeu a velha.

26 Quando o Mestre estava em Leh-t'an, encontrou o Monge Chefe Ch'u,59 que disse: "Que incrível, que incrível, o reino do Buda e o reino do Caminho!60 Que inimaginável!"

Consequentemente, o Mestre disse: "Eu não inquiro sobre o reino do Buda ou o reino do Caminho; antes, que tipo de pessoa é aquele que fala assim sobre o reino do Buda e o reino do Caminho?"

Quando, após um longo tempo, Ch'u não respondeu, o Mestre disse: "Porque não responde mais depressa?"

Ch'u disse: "Tal agressividade não servirá".

"Nem sequer respondeu ao que lhe foi perguntado, por isso como pode dizer que tal agressividade não servirá?", disse o Mestre.

Ch'u não respondeu. O Mestre disse: "O Buda e o Caminho não passam de nomes. Porque não cita algum ensinamento?"

"O que diria um ensinamento?", perguntou Ch'u.

"Quando tiveres obtido o significado, esquece as palavras",61 disse o Mestre.

"Ao depender ainda de ensinamentos, adoece a sua mente", disse Ch'u.

"Mas quão grande é a doença daquele que fala sobre o reino do Buda e o reino do Caminho?", disse o Mestre.

Novamente Ch'u não respondeu. No dia seguinte, ele faleceu subitamente. Naquela altura, o Mestre passou a ser conhecido como "aquele que questiona os monges chefes até à morte".

27 Quando o Mestre estava a atravessar um rio com o Tio Mi de Shen-shan, perguntou: "Como se atravessa um rio?"

"Não molhes os pés", disse Shen-shan.

"Na sua venerável idade, como pode dizer tal coisa!", disse o Mestre.

"Como atravessas tu um rio?", perguntou Shen-shan.

"Os pés não se molham", respondeu o Mestre.62

28 Um dia, o Mestre estava a cultivar o canteiro de chá com Shen-shan. O Mestre atirou para o chão a sua enxada e disse: "Não me resta a mínima força".

"Se não te resta nenhuma força, como é que podes sequer dizê-lo?", perguntou Shen-shan.

"Eu costumava dizer sempre que você era aquele com muita força", disse o Mestre.

29 Uma vez, enquanto o Mestre estava em peregrinação com Shen-shan, viram um coelho branco cruzar-se subitamente à frente deles. Shen-shan comentou: "Que elegante!"

"De que maneira?", perguntou o Mestre.

"É tal como um plebeu vestido de branco a prestar respeitos a um alto ministro".

"Na sua venerável idade, como pode dizer tal coisa!", disse o Mestre.

"E quanto a ti?", perguntou Shen-shan.

"Após gerações a servir como um alto funcionário, cair temporariamente em circunstâncias reduzidas", respondeu o Mestre.

30 Quando Shen-shan tinha pegado numa agulha para remendar roupas, o Mestre perguntou: "O que estás a fazer?"

"A remendar", respondeu Shen-shan.

"De que maneira remendas?", perguntou o Mestre.

"Um ponto é como o seguinte", disse Shen-shan.

"Temos estado a viajar juntos há vinte anos e você ainda consegue dizer tal coisa! Como pode haver tal astúcia?", disse o Mestre.

"Como remenda, então, o venerável monge?", perguntou Shen-shan.

"Tal como se a terra inteira estivesse a expelir chamas", respondeu o Mestre.

31 Shen-shan disse ao Mestre: "Não há lugar a que um amigo {63} não estivesse disposto a ir por causa da amizade. Poderia exprimir o ponto essencial disto em poucas palavras?"

"Tio, com tal ideia como poderia alguma vez ter sucesso!", respondeu o Mestre.

Como resultado de o Mestre dizer isto, Shen-shan despertou subitamente e, a partir daí, a sua maneira de falar tornou-se invulgar. Mais tarde, quando estavam a atravessar um tronco que servia de ponte sobre um riacho, o Mestre precedeu Shen-shan na travessia, pegou no tronco e disse: "Anda, passa".

"— *Acarya*! — chamou Shen-shan. O Mestre largou o tronco.

32 Certa vez, quando o Mestre caminhava com Shen-shan, apontou para um santuário à beira da estrada e disse: "Está ali dentro uma pessoa a ensinar sobre a mente e a natureza". "Quem é?", perguntou Shen-shan. "Se puderes fazer uma pergunta adequada, Tio, a morte será completamente cortada", disse o Mestre. "Quem ensina sobre a mente e a natureza?", disse Shen-shan. "Enquanto morto, está vivo",64 acrescentou o Mestre.

33 O Mestre perguntou a Hsüeh-feng:65 "De onde vieste?" "Vim de T'ien-t'ai", respondeu Hsüeh-feng. "Encontraste Chih-i?"66, perguntou o Mestre. "Vou definitivamente participar da clava de ferro",67 disse Hsüeh-feng.

34 Hsüeh-feng foi prestar os seus respeitos ao Mestre. O Mestre disse: "Quando entrares pela porta, deves dizer algo.68 Não servirá dizer que já entraste". "Não tenho boca", disse Hsüeh-feng. "Embora possas não ter boca, deverias ainda assim devolver-me os meus olhos", disse o Mestre. Hsüeh-feng nada disse.

35 Certa vez, quando Hsüeh-feng carregava um feixe de lenha, chegou diante do Mestre e atirou o feixe ao chão. "Quão pesado é?", perguntou o Mestre. "Não há ninguém na terra que o consiga levantar", respondeu Hsüeh-feng. "Então como chegou aqui?", perguntou o Mestre. Hsüeh-feng nada disse.

36 O Mestre escreveu o carácter para "Buda" num leque. Yün-yen viu-o e, discordando, escreveu o carácter para "não-".69 O Mestre alterou-o, escrevendo o carácter para "nem".70 Hsüeh-feng viu o leque e livrou-se dele imediatamente.71

37 Hsüeh-feng servia como cozinheiro do arroz.72 Certa vez, enquanto escolhia seixos do arroz, o Mestre perguntou: "Escolhes os seixos e pões o arroz de lado, ou escolhes o arroz e pões os seixos de lado?" "Ponho de lado o arroz e os seixos ao mesmo tempo", respondeu Hsüeh-feng. "O que comerão os monges?", perguntou o Mestre. Hsüeh-feng virou imediatamente o balde do arroz. O Mestre disse: "Dadas as tuas afinidades básicas, serás mais compatível com Te-shan".73

38 Um dia o Mestre perguntou a Hsüeh-feng: "O que estás a fazer?" "A talhar um tronco para um balde", respondeu Hsüeh-feng. "Quantas machadadas leva até estar concluído?", perguntou o Mestre. "Uma machadada serve", respondeu Hsüeh-feng. "Isso ainda é um assunto deste

lado. E quanto a um assunto do outro lado?", perguntou o Mestre. "Realizá-lo diretamente sem lhe tocar com a mão", respondeu Hsüeh-feng. "Isso ainda é um assunto deste lado. E quanto a um assunto do outro lado?", perguntou o Mestre. Hsüeh-feng desistiu.

39 Quando Hsüeh-feng se despediu, o Mestre disse: "Para onde vais?" "Vou regressar aos picos", respondeu Hsüeh-feng. "Quando partiste, por que estrada saíste?", perguntou o Mestre. "Saí pelo caminho dos Picos do Macaco Voador",74 disse Hsüeh-feng. "Que estrada tomarás agora no teu regresso?", perguntou o Mestre. "Irei pelo caminho dos Picos do Macaco Voador", disse Hsüeh-feng. "Há uma pessoa que não vai pelo caminho dos Picos do Macaco Voador. Reconhecê-la-ias?", perguntou o Mestre. "Não a reconheceria", disse Hsüeh-feng. "Porque não a reconhecerias?", perguntou o Mestre. "Não tem rosto", respondeu Hsüeh-feng. "Se não a reconhecerias, como sabes que não tem rosto?", perguntou o Mestre. Hsüeh-feng não deu resposta.

40 Tao-ying de Yün-chü {75} veio ver o Mestre. O Mestre perguntou: "De onde vieste?" "Vim de casa de Ts'ui-wei",76 respondeu Yün-chü. "Que palavras tem Ts'ui-wei para os seus discípulos?", perguntou o Mestre. Yün-chü respondeu: "Quando Ts'ui-wei estava a realizar um memorial para os *arhats*,77 perguntei: 'Será que os *arhats* vêm realmente quando se realiza um memorial para eles?'. Ts'ui-wei respondeu: 'O que comes tu todos os dias?' ". "Ele disse mesmo isso?", perguntou o Mestre. "Disse", respondeu Yün-chü. "Não foi em vão que visitaste um mestre tão capaz", disse o Mestre.

41 O Mestre perguntou a Yün-chü: "Qual é o teu nome?" "Tao-ying", respondeu Yün-chü. "Diz como era antes disso", disse o Mestre. "Antes disso não me chamava Tao-ying", disse Yün-chü. "Isso é o mesmo que a resposta deste velho monge a Tao-wu",78 disse o Mestre.

42 Yün-chü perguntou: "Porque veio o Patriarca do Ocidente?"79 "*Acarya*! Mais tarde, quando tiveres um punhado de palha para cobrir a cabeça,80 se alguém te perguntar isso, como responderias?", perguntou o Mestre. "Tao-ying errou", disse Yün-chü.

43 Um dia, quando o Mestre falava com Yün-chü, perguntou: "Ouvi dizer que o grande monge Ssu renasceu em Wo como rei.81 É assim ou

não?" "Se fosse Ssu, ele não se tornaria um Buda", respondeu Yün-chü. O Mestre concordou.

44 O Mestre perguntou a Yün-chü: "Onde estiveste?" "Tenho andado pelas montanhas", respondeu Yün-chü. "Qual montanha era adequada para nela residir?", perguntou o Mestre. "Nenhuma era adequada para nela residir", disse Yün-chü. "Nesse caso, estiveste em todas as montanhas do país?", disse o Mestre. "Não, não é assim", disse Yün-chü. "Então deves ter encontrado um caminho de entrada", disse o Mestre. "Não, não há caminho", respondeu Yün-chü. "Se não há caminho, pergunto-me como chegaste a pôr os olhos neste velho monge", disse o Mestre. "Se houvesse um caminho, então uma montanha estaria entre nós, *Ho-shang*", disse Yün-chü. O Mestre disse: "Doravante, nem por mil, nem mesmo por dez mil pessoas será Yün-chü detido".

45 Certa vez, enquanto o Mestre atravessava um rio com Yün-chü, o Mestre perguntou: "Quão profundo é este rio?" "Não molhado", respondeu Yün-chü. "Sujeito vulgar!", disse o Mestre. "O que diria você?", perguntou Yün-chü. "Não seco", respondeu o Mestre.

46 Um dia, quando Yün-chü trabalhava no jardim, cortou acidentalmente uma minhoca. O Mestre disse: "Cuidado!" "Não morreu", disse Yün-chü. "E quando o Segundo Patriarca foi para Yeh-chou?"82, disse o Mestre.

47 O Mestre questionou Yün-chü: "Um *icchantika*83 é alguém que comete os cinco pecados hediondos.84 Como pode tal pessoa ser filial?" "Só ao fazê-lo é que se torna filial", respondeu Yün-chü.

48 O Mestre descreveu para Yün-chü a seguinte troca de palavras entre Nan-ch'üan e um monge que era especialista no *Sutra de Maitreya**.85 "Nan-ch'üan perguntou ao monge: 'Quando descerá Maitreya para renascer na terra?' "O monge respondeu: 'Maitreya está no seu Palácio Celestial e descerá mais tarde para renascer'. "Nan-ch'üan disse então: 'Não há Maitreya, nem no céu acima nem na terra abaixo' ". Dando seguimento a isto, Yün-chü perguntou: "Se não há Maitreya, nem no céu acima nem na terra abaixo, pergunto-me quem lhe deu o nome?" Assim que o Mestre ouviu esta pergunta, o seu assento de meditação começou a tremer. Ele disse: "*Acarya* Ying, quando eu estava com Yün-yen e fiz ao velho uma

certa pergunta, o braseiro tremeu.86 Assim que você me questionou hoje, o meu corpo cobriu-se de suor".

49 Depois disso, Yün-chü construiu uma cabana na Montanha San-feng.87 Passou lá dez dias sem vir ao salão das refeições. O Mestre perguntou-lhe: "Porque não vieste às refeições nestes últimos dias?" "Porque regularmente, todos os dias, espíritos celestiais {88} trazem-me comida", respondeu Yün-chü. O Mestre disse: "Até agora sempre disse que eras uma pessoa excecional, mas ainda possuis tais visões! Vem ao meu aposento hoje ao fim da noite". Mais tarde nessa noite, quando Yün-chü foi ao quarto de Tung-shan, o Mestre chamou: "Mestre da Cabana Ying!". Quando Yün-chü respondeu, o Mestre disse: "Não penses no bem. Não penses no mal. O que é?"89 Yün-chü regressou à sua cabana e retomou pacificamente a sua meditação. A partir daí, os espíritos celestiais foram completamente incapazes de o encontrar e, após três dias, deixaram de aparecer.

50 O Mestre perguntou a Yün-chü o que estava a fazer. "A fazer massa de soja", respondeu Yün-chü. "Quanto sal usas?", perguntou o Mestre. "Vou acrescentando um pouco de vez em quando", disse Yün-chü. "Como está o sabor?", perguntou o Mestre. "Feito", disse Yün-chü.

51 Shu-shan {90} chegou precisamente quando o Mestre dava a sua palestra matinal. Adiantou-se e perguntou: "Por favor, instrua-nos usando termos que ainda não existam". "Não responderei. Ninguém o aceitaria." "Apesar disso, teria algum valor?", perguntou Shu-shan. "Valoriza-lo tu agora?", perguntou o Mestre. "Não o valorizo e, por isso, não há razão para o evitar", respondeu Shu-shan.

52 Um dia, durante a sua palestra, o Mestre disse: "Se desejais conhecer esta Questão,91 então deveis ser como a velha árvore ressequida que produz flores.92 Então estareis de acordo com ela". Shu-shan perguntou: "Como seria se não a contrariássemos em lado nenhum?" "*Acarya*, isso seria algo do lado de ganhar mérito. Felizmente, existe o mérito do não mérito. Porque não perguntas sobre isso?" "Não é o mérito do não mérito o de uma pessoa do outro lado?", respondeu Shu-shan. "Alguém poderia rir-se bem de tal pergunta como a que acabaste de fazer", disse o Mestre. "Nesse caso, eu tornar-me-ia remoto", disse Shu-shan. "O distanciamento não é nem distanciamento nem não-distanciamento", disse o Mestre. "O que é o distanciamento?", perguntou Shu-shan. "Não servirá

chamar-lhe 'uma pessoa do outro lado' ", disse o Mestre. "O que é o não-distanciamento?", perguntou Shu-shan. "Isso não pode ser determinado", disse o Mestre.

53 O Mestre perguntou a Shu-shan: "Que tipo de pessoa estará viva durante o *Kalpa* do Vazio {93} quando não existirem habitações humanas?" "Não a reconheceria", respondeu Shu-shan. "Teria essa pessoa ainda quaisquer ideias?", perguntou o Mestre. "Porque não lhe pergunta você?", disse Shu-shan. "Estou a fazê-lo agora", disse o Mestre. "O que está ele a pensar?", perguntou Shu-shan. O Mestre não respondeu.

54 Shih-ch'ien de Ch'ing-lin {94} veio visitar o Mestre. O Mestre perguntou: "De onde acabaste de chegar?" "Wu-ling",95 respondeu Ch'ing-lin. "Como se compara o *Dharma* em Wu-ling com o *Dharma* aqui?", perguntou o Mestre. "É uma terra bárbara na qual brotam rebentos de bambu no Inverno", respondeu Ch'ing-lin. O Mestre disse a um assistente: "Prepara um pouco de arroz perfumado num pote especial e alimenta este homem". Ch'ing-lin balançou as mangas e partiu. O Mestre disse: "Mais tarde esta pessoa causará grande consternação entre os homens".

55 Um dia Ch'ing-lin veio despedir-se. O Mestre perguntou: "Para onde irás?" Ch'ing-lin respondeu: "O disco adamantino {96} não é algo oculto. Por todo o mundo ele corta a poeira vermelha". "Cuida bem de ti", disse o Mestre. Ch'ing-lin partiu com muito cuidado. O Mestre acompanhou-o até à porta e disse: "Diz algo sobre partir desta maneira". "Passo a passo, piso a poeira vermelha. Nenhuma parte do meu corpo deixa sombra",97 disse Ch'ing-lin. O Mestre permaneceu em silêncio por um momento. Ch'ing-lin disse: "Porque não disse nada mais cedo, velho *Ho-shang*?" "Tornaste-te muito zeloso!", disse o Mestre. "Errei", disse Ch'ing-lin, que prestou então os seus respeitos e partiu.

56 Lung-ya {98} perguntou a Te-shan: 99 "Se eu estivesse a segurar a espada Mo-yeh {100} e pretendesse levar a cabeça do Mestre, o que faria você?" Te-shan estendeu a cabeça em direção ao monge e gritou: "*Huo*!"101 "A sua cabeça caiu", disse Lung-ya. "Ha, ha!", riu Te-shan ruidosamente. Mais tarde, Lung-ya foi a casa de Tung-shan e contou-lhe o incidente anterior. O Mestre perguntou: "O que disse Te-shan?" "Ele não disse nada", respondeu Lung-ya. "Não digas que ele não disse nada. Mostra a este velho monge a cabeça caída de Te-shan", ordenou o Mestre. Pela primeira vez Lung-ya compreendeu e admitiu o seu erro.

57 Lung-ya perguntou: "Porque veio o Primeiro Patriarca do Ocidente?"102 "Só te responderei quando o Ribeiro Tung {103} correr para trás", respondeu o Mestre.

Pela primeira vez, Lung-ya despertou para o significado desta questão.

58 Hsiu-ching de Hua-yen104 disse ao Mestre: "Encontro-me sem um caminho adequado.105 Ainda não consigo escapar às vicissitudes dos sentimentos e da consciência discriminativa." "Ainda pensas que existe tal caminho?", perguntou o Mestre. "Não, não penso que exista qualquer caminho desse tipo", respondeu Hua-yen. "Onde foste buscar os teus sentimentos e a tua consciência discriminativa?", perguntou o Mestre. "Estou a perguntar-te isso com toda a seriedade", disse Hua-yen. "Nesse caso, deverias ir para um lugar onde não haja um centímetro de erva por dez mil li", disse o Mestre. "Está tudo bem em ir para um lugar onde não haja um centímetro de erva por dez mil li?", perguntou Hua-yen. "Deverias apenas ir de tal maneira", respondeu o Mestre.

59 Certa vez, quando Hua-yen carregava lenha, o Mestre mandou-o parar e perguntou: "Se nos encontrássemos num caminho estreito, o que farias?"106 "Desviar-me, desviar-me", disse Hua-yen. "Grava as minhas palavras", disse o Mestre. "Se habitares no Sul, terás mil seguidores, mas se habitares no Norte, terás apenas trezentos."107

60 Ch'in-shan108 visitou o Mestre. O Mestre perguntou: "De onde vens?" "Do Monte Ta-tz'u",109 respondeu Ch'in-shan. "Foste capaz de ver Huan-chung de Ta-tz'u?" "Sim, vi-o", disse Ch'in-shan. "Viste a sua aparência exterior ou o que estava por trás dessa aparência?"110 perguntou o Mestre. "Não vi nem a sua aparência exterior nem o que estava por trás dela", respondeu Ch'in-shan. O Mestre permaneceu em silêncio. Ch'in-shan disse mais tarde: "Deixei o Mestre cedo demais e não adquiri completamente a sua mente."

61 Depois de Ch'in-shan ter estado a praticar meditação sentada juntamente com Yent'ou111 e Hsüeh-feng, o Mestre trouxe-lhes chá. No entanto, Ch'in-shan tinha os olhos fechados. "Onde foste?", perguntou o Mestre. "Entre em *samadhi*",112 disse Ch'in-shan. "*Samadhi* não tem entrada. Por onde entraste?", perguntou o Mestre.

62 T'ung de Pei-yüan113 visitou o Mestre. O Mestre subiu ao Salão do Dharma e disse: "Abatam o anfitrião,114 mas não caiam em visões

secundárias."115 T'ung surgiu da assembleia e disse: "Deveis saber que existe um homem não acompanhado por um companheiro."116 "Isso não é mais do que uma visão secundária", disse o Mestre. T'ung virou então a sua almofada de Ch'an. "Irmão mais velho, o que estás a fazer?", perguntou o Mestre. "Apenas quando a minha língua tiver apodrecido te responderei, Ho-shang", respondeu T'ung.117 Mais tarde, T'ung despedia-se do Mestre e planeava entrar nas montanhas. O Mestre disse: "Tem cuidado. Os Picos do Macaco Voador são íngremes e belos."118 T'ung pensou sobre isto e não entrou nas montanhas.

63 Tao-ch'uan119 perguntou ao Mestre: "Qual é a essência de evitar o mundo?" "Acarya! Há fumo a subir debaixo dos teus pés", disse o Mestre. Ch'uan experienciou imediatamente o despertar e não foi deambular para outro lugar. Yün-chü ofereceu o comentário: "Sob circunstância alguma deverias ser ingrato para com o Ho-shang (Tung-shan), debaixo de cujos pés também sobe fumo." O Mestre disse: "Trilhar o Caminho Sombrio é perseverar na prática."120

64 O Mestre estava a comer alguns frutos secos com o Monge Chefe T'ai121 durante o festival do solstício de Inverno quando subitamente disse: "Existe algo cuja parte superior sustenta o céu, cuja parte inferior sustenta a terra, é tão negro como a laca e está sempre em movimento. No meio deste movimento, não pode ser agarrado. Diz-me por onde está a passar agora." "Está a passar por onde o seu movimento o leva", disse T'ai. O Mestre chamou o seu assistente e mandou-o retirar o tabuleiro dos frutos secos.

65 Quando o Mestre viu Yu Shang-tso122 a chegar, levantou-se imediatamente e escondeu-se atrás do seu assento de Ch'an. Yu disse: "Porque me evita, Ho-shang?" "Eu sempre disse que foi o Acarya que não viu este velho monge", disse o Mestre.

66 Enquanto o Mestre inspecionava os arrozais, viu Shang-tso Lang123 a conduzir um boi. "Deverias vigiar esse boi cuidadosamente. Caso contrário, receio que danifique as mudas de arroz das pessoas", disse o Mestre. "Se for um bom boi, não deveria danificar as mudas das pessoas", disse Lang.

67 Um monge perguntou a Chu-yü:124 "Qual é a prática de um *sramana*?"125 "A sua prática deve ser tal que nada esteja ausente, mas se

ele estiver consciente da sua prática, está errado."126 Outro monge relatou isto ao Mestre, que disse: "Porque é que ele não disse: 'Pergunto-me que prática será essa?'" O monge levou posteriormente este comentário a Chu-yü, que disse: "Prática-Buda, prática-Buda." O monge relatou isto ao Mestre, que disse: "Yu-chou está bem, mas Hsin-lo é insuportável."127

68 Novamente um monge perguntou: "Como deve um *sramana* praticar?" O Mestre respondeu: "Uma cabeça de três pés, um pescoço de duas polegadas."128 O Mestre chamou o seu assistente e disse-lhe para transmitir estas palavras ao Ho-shang Jan do Templo San-sheng.129 San-sheng tentou agarrar algo na mão do assistente. O assistente regressou então e relatou este incidente ao Mestre. O Mestre aprovou.

69 Ho-shang Mi de Ching-chao130 enviou um monge para fazer a Yang-shan131 a seguinte pergunta: "Neste preciso momento, estás dependente da iluminação?" Yang-shan disse: "Não há ausência de iluminação. Porquê cair no que é secundário?"132 Mi enviou então o monge ao Mestre com a pergunta: "O que é o derradeiro?" "Deves perguntar a Yang-shan", respondeu o Mestre.

70 Ch'en Shang-shu133 perguntou: "Entre os cinquenta e dois bodisatvas, porque não é visto o estágio da consciência subtil?"134 "O shang-shu vê intimamente o estágio da consciência subtil", disse o Mestre.

71 Um oficial perguntou: "Existe uma prática para as pessoas seguirem?" O Mestre disse: "Quando te tornares um homem, existirá tal prática."

72 O Mestre, dirigindo-se à assembleia, disse: "Irmãos, é o início do Outono e o fim do Verão.135 Podem ir para leste ou para oeste, mas devem ir apenas para um lugar onde não haja um único centímetro de erva por dez mil li."136 Após uma pausa, perguntou: "Como se vai para um lugar onde não há um único centímetro de erva por dez mil li?" Mais tarde, isto foi relatado a Shih-shuang,137 que disse: "Porque é que ninguém disse: 'Assim que se sai pela porta, há erva'?" O Mestre, ouvindo esta resposta, disse: "Dentro do país do Grande T'ang, tal homem é raro."

73 Um monge disse: "Gostaria de ver o mestre original do Ho-shang. Como posso fazer isso?" "Se tiveres uma idade comparável, não haverá problema", respondeu o Mestre. Quando o monge estava prestes a

responder, o Mestre disse: "Não trilhes um caminho anterior. Deverias formular uma pergunta de forma independente." O monge não respondeu.

74 Um monge perguntou: "Como se escapa ao quente e ao frio?" "Porque não ir para onde não é nem quente nem frio?", disse o Mestre. "Que tipo de lugar não é nem quente nem frio?", perguntou o monge. "Quando está frio, gelarias até à morte; quando está quente, sufocarias até à morte."

75 O Mestre subiu ao salão e perguntou: "Haverá alguém que não retribua as quatro formas de benevolência ou que não responda às três classes de seres?"138 A assembleia não deu resposta. O Mestre falou novamente, dizendo: "Se alguém não experienciar pessoalmente o significado disto, como poderá transcender a tribulação do nascimento e da morte?139 Se constantemente e sem interrupção não deixares que qualquer pensamento entre em contato com as coisas ou que qualquer passo descanse, então estarás de acordo com a realidade. Deves esforçar-te seriamente e não passar o dia ociosamente."

76 O Mestre perguntou a um monge: "De onde vens?" "De deambular pelas montanhas", disse o monge. "Foste ao topo de alguma montanha?", perguntou o Mestre. "Sim, fui", respondeu o monge. "Havia alguém no topo?", perguntou o Mestre. "Não, não havia",140 disse o monge. "Nesse caso, não chegaste ao topo", disse o Mestre. "Se fosse o caso de eu não ter ido ao topo, como poderia saber que não estava lá ninguém?", respondeu o monge. "Porque não ficaste lá um pouco?", perguntou o Mestre. "Eu não me opunha a ficar, mas há um na Índia que não o permitiria." "Suspeitei deste sujeito desde o início", disse o Mestre.

77 Um monge perguntou: "Porque veio o Primeiro Patriarca do Ocidente?" O Mestre respondeu: "É muito parecido com o rinoceronte que assusta as galinhas."141

78 Um monge perguntou: "Se uma cobra estivesse a engolir uma rã, quais seriam as consequências de a salvar ou de não a salvar?" "Se a salvasses", disse o Mestre, "então não estarias a ver com os teus dois olhos. E se não a salvasses, formas e sombras não mais seriam manifestas."

79 Um monge doente queria ver o Mestre. Assim sendo, o Mestre visitou-o. O monge disse: "Ho-shang, porque não salva os filhos e filhas dos chefes de família?" O Mestre perguntou: "De que tipo de casa vens?"

"Venho de uma casa *icchantika*",142 disse o monge. O Mestre permaneceu em silêncio. O monge continuou: "O que se faz quando as quatro montanhas143 se fecham sobre nós?" O Mestre disse: "Antigamente, este velho monge também passava tempo sob o teto de um chefe de família." "Encontrar-nos-emos de novo ou não?", perguntou o monge. "Não nos encontraremos de novo", disse o Mestre. "Diz-me para onde vou", disse o monge. "Para um campo limpo",144 disse o mestre. O monge deu um suspiro e disse: "Cuida de ti." Então, ainda sentado, morreu. O Mestre bateu-lhe na cabeça três vezes com o seu cajado e disse: "Tu apenas sabes como ir, não como vir."

80 Durante uma palestra noturna, quando as lanternas não estavam acesas, um monge adiantou-se para levantar uma questão e depois retirou-se. O Mestre ordenou ao seu assistente que acendesse as lanternas e depois dirigiu-o para convocar o monge que tinha levantado a questão. Quando o monge chegou, o Mestre disse ao seu assistente: "Obtém três pitadas145 de incenso em pó e dá-as a este shang-tso." O monge balançou as mangas e partiu. Disto ele ganhou compreensão, desfez-se imediatamente do excesso de roupas e posses, e estabeleceu uma cozinha de alimentos. Após três anos, despediu-se do Mestre. "Tem cuidado", disse o Mestre. Nessa altura, Hsüeh-feng, que estava ao lado do Mestre, perguntou: "Em relação a este monge que acaba de se despedir, quanto tempo passará até que ele regresse?" O Mestre disse: "Ele apenas sabe como ir, não como vir." O monge regressou ao Salão dos Monges e, tomando o seu lugar por baixo da prateleira para as suas taças e túnicas, morreu enquanto estava sentado. Hsüeh-feng veio relatar isto ao Mestre. O Mestre disse: "Embora ele tenha morrido assim, comparado a este velho monge, ele difere por três renascimentos."

81 O Mestre perguntou a um monge: "De onde vens?" "Da estupa do Terceiro Patriarca",146 respondeu ele. "Já que vieste do lugar do Patriarca, porque é que ainda queres encontrar-te com este velho monge?", perguntou o Mestre. "Porque sou diferente do Patriarca, mas não de si, Ho-shang", disse o monge. "Quero ser o teu mestre original. É isso possível?", perguntou o Mestre. "Apenas se mostrar primeiro o seu próprio rosto, Ho-shang", disse o monge. "Eu não estava aqui agora mesmo", disse o Mestre.

82 Um monge perguntou: "O que significa dizer: 'Tendo-o encontrado, ele não o agarra. Com a mente despertada, ele percebe a sua presença.'?"147 O Mestre juntou as palmas das mãos e elevou-as à cabeça.

83 O Mestre perguntou ao assistente de Te-shan: "De onde vens?" "De casa de Te-shan", respondeu o monge. "Porque vieste?", perguntou o Mestre. "Vim por sentimento filial por si, Ho-shang", disse o assistente. "Qual é o comportamento mais filial neste mundo?", perguntou o Mestre. O assistente não respondeu.

84 O Mestre subiu ao salão e disse: "Existe uma pessoa que, no meio de mil ou mesmo dez mil pessoas, nem vira as costas nem encara uma única pessoa. Agora digam-me, que rosto tem esta pessoa?" Yün-chü adiantou-se e disse: "Vou para o Salão dos Monges."

85 Certa vez, o Mestre disse: "Se quiserem experienciar aquilo que transcende até o Buda, devem primeiro ser capazes de um pouco de conversação." Um monge perguntou: "Que tipo de conversação é essa?" "Quando estou a conversar, tu não o ouves, Acarya", disse o Mestre. "Ouve-o ou não, Ho-shang?", perguntou o monge. "Quando não estou a conversar, ouço-o", respondeu o Mestre.

86 Um monge perguntou: "O que é o questionar e responder adequado?" "Quando não vem da boca", respondeu o Mestre. "Se alguém lhe fizesse uma pergunta, responderia ou não?", perguntou o monge. "Nunca fui questionado", respondeu o Mestre.

87 Um monge perguntou: "O que significa dizer: 'Aquilo que entra pela porta nada tem de precioso'?"148 "Seria melhor ignorar isso."

88 Um monge disse: "Já que o Ho-shang entrou no mundo para ensinar, quantas pessoas o reconheceram?" "Nem uma única pessoa me reconheceu", respondeu o Mestre. "Porque é que ninguém o reconheceu?", perguntou o monge. "Porque o reino da mente de cada indivíduo é como o de um rei."

89 O Mestre perguntou a um monge que dava palestras sobre o *Vimalakirti Nirdesa Sutra*: "A que se refere o sutra quando diz: 'Ele não pode ser conhecido pelo intelecto ou percebido pela consciência'?"149 "Essas palavras louvam o Corpo-Dharma", respondeu o monge. "Aquilo que é chamado de Corpo-Dharma já foi louvado", disse o Mestre.

90 Um monge perguntou: "Porque não se pode obter a túnica e a taça quando alguém 'se esforça constantemente por limpá-lo'?150 Que tipo de pessoa as deve obter?" O Mestre respondeu: "Aquele que não entra pela porta."151 "Se alguém não entra pela porta, pode obtê-las ou não?", perguntou o monge. "Embora seja tal como eu disse, não é o caso de ele não as ter", respondeu o Mestre. O Mestre disse também: "Mesmo dizer 'Desde o primeiríssimo início nem uma única coisa existe'152 não é, de igual modo, um caso de ser digno de obter a túnica e a taça. Agora falai! Quem é digno de obter a túnica e a taça? Deveríeis apresentar aqui mesmo uma frase de reviravolta. Que frase de reviravolta apresentareis?" Nessa altura, houve um monge que apresentou noventa e seis frases de reviravolta, mas nenhuma foi adequada. Finalmente, apresentou uma frase que satisfez o Mestre.

"Porque não disseste isso mais cedo?", disse o Mestre. Outro monge tinha escutado estas trocas, mas não tinha conseguido ouvir a frase de reviravolta final. Portanto, procurou ajuda junto do primeiro monge, mas esse monge não aceitou falar sobre a sua resposta. Durante três anos, ele importunou o primeiro monge, mas, no fim, ainda não lhe tinha sido explicado. Um dia, quando estava doente, o segundo monge disse: "Durante três anos procurei que me fosse dita aquela frase anterior, mas ainda não beneficiei da tua bondade.

Como não a consegui por meios pacíficos, usarei a violência." Com isto, o monge agarrou uma faca e disse: "Se não ma explicares, mato-te, Shang-tso." "Espera um momento, Acarya. Eu digo-te", disse o primeiro monge em terror. "Mesmo que eu as trouxesse para fora, não haveria lugar onde as colocar." O segundo monge apresentou as suas desculpas.

91 Um monge que habitava numa cabana,153 que não estava bem, dizia a todos os monges que via: "Salvem-me, salvem-me." Muitos monges falaram com ele, mas nenhuma das suas soluções o satisfez. Quando o Mestre o foi visitar, o habitante da cabana gritou: "Salve-me." O Mestre perguntou: "Que tipo de salvação queres?" O habitante da cabana perguntou: "Não é o descendente-Dharma de Yüeh-shan154 e Yün-yen?" "Humildemente reconheço que sou", respondeu o Mestre. O habitante da cabana juntou as mãos num gesto de respeito e disse: "Deixo-vos a todos", e então faleceu.

Um monge perguntou: "Quando um monge moribundo falece, para onde vai?" "Depois do fogo, um único caule de junco", disse o Mestre.

93 Um dia, quando os monges tinham todos saído para o trabalho geral, o Mestre fez a ronda pelos aposentos dos monges. Vendo um monge que não tinha saído para o trabalho geral, perguntou: "Porque não saíste?" "Porque não me sinto bem", respondeu o monge. "Alguma vez saíste quando estavas em estado de saúde normal?", perguntou o Mestre.

94 Um monge disse: "O Mestre diz-nos normalmente para seguirmos o caminho do pássaro. Pergunto-me o que será o caminho do pássaro?"155 "Não se encontra uma única pessoa", respondeu o Mestre. "Como se segue tal caminho?", perguntou o monge. "Deve-se ir sem sandálias de cânhamo156 nos pés", respondeu o Mestre. "Se alguém segue o caminho do pássaro, não é isso ver o seu rosto original?"157 disse o monge. "Porque viras as coisas de pernas para o ar dessa maneira?", perguntou o Mestre. "Mas onde é que eu virei as coisas de pernas para o ar?", perguntou o monge. "Se não viraste as coisas de pernas para o ar, então porque consideras o escravo como mestre?", disse o Mestre. "O que é o rosto original de alguém?", perguntou o monge. "Não seguir o caminho do pássaro", respondeu o Mestre.158

95 O Mestre dirigiu-se à assembleia, dizendo: "Para conhecer a existência da pessoa que transcende o Buda, deve-se primeiro ser capaz de um pouco de conversação." Um monge perguntou: "Que tipo de pessoa é essa que transcende o Buda?" "Não um Buda", respondeu o Mestre.

96 O Mestre perguntou a um monge: "De onde vieste?" O monge respondeu: "De fabricar sandálias." "Soubeste como fabricar sandálias por ti próprio ou dependeste de outrem?", perguntou o Mestre. "Dependi de outrem", respondeu o monge. "Essa pessoa ensinou-te de fato ou não?", perguntou o Mestre. "Se alguém aceita o seu ensinamento, não pode haver erro."

97 Um monge perguntou: "O que significa dizer: '*No meio do sombrio, escurecer novamente*'?"159 "É como a língua de uma pessoa morta", respondeu o Mestre.

98 Certa vez, quando o Mestre estava a lavar as suas taças, viu dois pássaros a lutar por uma rã. Um monge que também viu isto perguntou:

"Porque chega a esse ponto?" O Mestre respondeu: "É apenas para teu benefício, Acarya."

99 "Que tipo de coisa é o mestre de Vairocana160 e a essência do Corpo-Dharma?", perguntou um monge. "Palha de arroz e caules de milho painço", respondeu o Mestre.

100 Um monge perguntou: "Dos três corpos de Buda, qual deles não caiu entre as inúmeras coisas?"161 O Mestre respondeu: "Estive outrora muito preocupado com isso."162

101 Entre a assembleia estava um velho monge que regressou de uma visita a Yün-yen. O Mestre perguntou-lhe: "O que foste fazer a Yün-yen?" "Não pude fazer nada", respondeu o monge. O Mestre substituiu esta resposta: "Penhascos erguendo-se camada sobre camada."

102 Um monge perguntou: "Qual é o significado de '*montanhas azul-esverdeadas, o pai das nuvens brancas*'?"163 "Um lugar não densamente arborizado", respondeu o Mestre. "Qual é o significado de '*nuvens brancas, o filho das montanhas azul-esverdeadas*'?", perguntou o monge. "Nenhuma distinção entre Leste e Oeste", respondeu o Mestre. "Qual é o significado de '*as nuvens brancas pairam todo o dia*'?", perguntou o monge. "Não podem partir", respondeu o Mestre. "Qual é o significado de '*as montanhas azul-esverdeadas completamente desconhecidas*'?", perguntou o monge. "Nada para observar", disse o Mestre.

103 Um monge perguntou: "Que tipo de erva há na outra margem?" "Erva que não brota", respondeu o Mestre.

104 O Mestre perguntou a um monge: "Qual é a coisa mais atormentadora neste mundo?" "O inferno é a coisa mais atormentadora", respondeu o monge. "Não é assim. Quando aquilo que está envolto nestes fios de túnica não está consciente da Grande Questão, a isso chamo a coisa mais atormentadora", disse o Mestre.

105 O Mestre perguntou a um monge: "Qual é o teu nome?" "Eu", respondeu o monge. "Qual é, então, o anfitrião do Acarya?", perguntou o Mestre. "Apenas quem vês a responder", respondeu o monge. O Mestre disse: "Que triste, que triste. Os semelhantes às pessoas de hoje são todos como este monge. Apenas conseguem ver-se a si próprios como o cavalo

atrás do burro. Isso é tornar o Dharma de Buda comum. Eles ainda nem sequer compreendem a visão que o convidado tem do anfitrião.

Como poderiam eles perceber o anfitrião do ponto de vista do anfitrião?" "Qual é a visão que o anfitrião tem do anfitrião?", perguntou o monge. "Isso cabe-te a ti dizer", disse o Mestre. "Aquilo de que posso falar é da visão que o convidado tem do anfitrião. Qual é a visão que o anfitrião tem do anfitrião?", disse o monge. "Falar dessa maneira é fácil, mas prosseguir dessa maneira é muito difícil", disse o Mestre. Ele recitou então o seguinte *gatha*:

Na verdade! Olhai para os seguidores do Caminho nestes dias. Inumeráveis são aqueles que reconhecem a entrada principal. É tal como partir para a capital para prestar homenagem ao imperador Mas apenas chegar ao Passo de T'ung164 e parar.

106 O Mestre subiu ao salão e disse: "O Caminho não tem pensamento de acomodar o homem; o homem não tem pensamento de acomodar o Caminho. Se desejarem conhecer o significado disto, um é um homem velho e o outro não é."165

107 O seguinte incidente foi apresentado. Quando Wu-hsieh166 foi a casa de Shih-t'ou, disse: "Se numa palavra puderes dizer algo apropriado, ficarei. Se não puderes, partir-me-ei." Shih-t'ou tomou o seu lugar, e Wu-hsieh partiu. Shih-t'ou chamou imediatamente: "Acarya, Acarya!" Wu-hsieh voltou a cabeça. Shih-t'ou disse: "Do nascimento à morte existe apenas isto. Qual é a utilidade de voltares a cabeça para aqui e para ali?" Wu-hsieh despertou subitamente e quebrou o seu bastão de caminhada. O Mestre disse: "Porque Wu-hsieh não era um mestre naquela altura, foi demasiado difícil para ele apreciar plenamente o que tinha ocorrido. Por isso, embora as coisas tenham acontecido como aconteceram, Wu-hsieh ainda tinha mais caminho a percorrer."

108 Um monge despedia-se de Ta-tz'u. Ta-tz'u perguntou: "Para onde vais?" "Para Kiangsi", respondeu o monge. "Posso incomodar-te com uma coisa?", perguntou Ta-tz'u. "O que é?", perguntou o monge. "Importar-te-ias de levar este velho monge contigo?", perguntou Ta-tz'u. "Já existe alguém que o supera, Ho-shang, mas eu nem sequer o posso levar a ele", respondeu o monge. Ta-tz'u foi descansar. Mais tarde, o monge contou isto ao Mestre. O Mestre disse: "Porque respondeste assim, Acarya?" "Como

teria respondido, Ho-shang?", perguntou o monge. O Mestre disse: "Está bem, eu levo-te."

109 Mais tarde, o Mestre perguntou a este monge: "Que outros ensinamentos tem Ta-tz'u?" O monge disse: "Certa vez, ao dirigir-se à assembleia, disse: '*Falar sobre dez pés não é tão bom como realizar um pé. Falar sobre um pé não é tão bom como realizar uma polegada.*'"167 "Eu não o teria dito dessa maneira", disse o Mestre. "Como o teria dito, Ho-shang?", perguntou o monge. "As pessoas falam sobre o que não podem fazer e fazem o que não pode ser falado", disse o Mestre.

110 Certa vez, quando Yüeh-shan caminhava nas montanhas com Yün-yen, uma faca no seu cinto fez barulho. Yün-yen perguntou: "O que fez esse barulho?" Yüeh-shan desembainhou a faca e fez um movimento de corte poderoso mesmo em frente ao seu rosto. O Mestre descreveu este incidente para a assembleia e disse: "Olhai para Yüeh-shan. Ele inclinou o seu corpo para lidar com este assunto. Se as pessoas de hoje querem clarificar a Questão Suprema, devem primeiro experienciar este tipo de mente."

111 Durante uma assembleia noturna, Yüeh-shan não mandou acender as lanternas. Disse: "Tenho algo a dizer-vos, mas até que o touro dê à luz um bezerro, não o farei." Um certo monge disse: "O touro já deu à luz um bezerro. É apenas que não nos disse o que tem em mente." Yüeh-shan disse: "Assistente! Traz uma lanterna." Quando a lanterna chegou, o monge tinha-se retirado e estava perdido entre a assembleia de monges. Yün-yen relatou este incidente ao Mestre e perguntou: "O que pensa sobre isso?" "Embora o monge tenha compreendido, ele simplesmente não estava disposto a prestar homenagem", respondeu o Mestre.

112 O Mestre relatou a seguinte discussão: "Yüeh-shan perguntou a um monge: 'De onde vieste?' " 'De Hunan', respondeu o monge. " 'O Lago Tung-t'ing168 está cheio de água ou não?', perguntou Yüeh-shan. " 'Não está cheio', respondeu o monge. " 'Depois de um período de chuva tão longo, porque não está cheio?', perguntou Yüeh-shan. "O monge não respondeu." Tao-wu disse: "Está cheio." Yün-yen disse: "Repleto e calmo." O Mestre disse: "Em que *kalpa* alguma vez aumentou ou diminuiu?"

113 Yüeh-shan disse a um monge: "Diz-se que sabes como lançar horóscopos. É verdade?" "Devo admitir que sim", respondeu o monge.

"Tenta lançar o meu horóscopo", disse Yüeh-shan. O monge não respondeu. Yün-yen relatou isto ao Mestre e perguntou: "E quanto a si?" "Por favor, diga-me em que mês nasceu, Ho-shang", disse o Mestre.

114 O Mestre compôs o "*Gatha dos Cinco Graus, os Senhores e Vassalos*."169

Fenómenos Dentro do Real: Ao início da terceira vigília da noite,170 antes de haver luar, Não te surpreendas ao encontrar e no entanto não reconhecer O que é certamente um rosto familiar171 do passado.

O Real Dentro dos Fenómenos: Uma velha, tendo acabado de despertar, depara-se com um espelho antigo; Aquilo que está claramente refletido em frente ao seu rosto não é outro senão a sua própria semelhança. Não percas de vista o teu rosto novamente e vás perseguir a tua sombra.

Vindo de Dentro do Real: No meio do nada existe uma estrada longe do pó. Se fores simplesmente capaz de evitar o nome pessoal do monarca reinante, Então ultrapassarás a eloquência de dinastias anteriores.

Entrando Juntos: Duas espadas cruzadas, nenhuma permitindo a retirada: Destramente empunhadas, como um lótus no meio do fogo.172 Similarmente, existe uma determinação natural para ascender aos céus.

Chegando Juntos: Não caindo nem na existência nem na inexistência, quem ousa harmonizar? As pessoas desejam plenamente sair do fluxo constante; Mas depois de dobrarem e ajustarem, no fim ainda regressam para se sentarem no calor das brasas.

115 O Mestre subiu ao salão e disse: "Quando se observa, o que é? Quando se serve, o que é? Quando se realiza, o que é? Quando se realiza mutuamente, o que é? Quando há a realização da realização, o que é?" Um monge perguntou: "O que é 'observar'?" "Ao comer, o que é?", respondeu o Mestre. "O que é 'servir'?", perguntou o monge. "Ao ignorar, o que é?", respondeu o Mestre. "O que é 'realizar'?", perguntou o monge. "Ao largar uma enxada, o que é?", respondeu o Mestre. "O que é 'realizar mutuamente'?", perguntou o monge. "Não atingir as coisas", respondeu o Mestre. "O que é a 'realização da realização'?", perguntou o monge. "Nada partilhado", respondeu o Mestre. O Mestre ofereceu o seguinte *gatha*:

Os reis sábios desde o início fizeram de Yao a norma; Ele governava o povo por meio de ritos e mantinha a sua cintura de dragão curvada. Quando

certa vez ele passou de uma extremidade à outra do mercado, Descobriu que em todo o lado a cultura florescia e a augusta dinastia era celebrada.

Para quem lavas o rosto e aplicas maquilhagem? O som do canto do cuco impele a pessoa para casa; Incontáveis multidões de flores caíram, contudo o canto do cuco não se cala; Indo mais longe nos picos misturados, em lugares profundos o seu canto continua.

O desabrochar de uma flor numa árvore velha e seca, uma primavera fora dos *kalpas*; Montando ao contrário num elefante de jade, perseguindo o *ch'i lin*.173 Agora escondida muito para além dos inumeráveis picos, A lua é branca, a brisa fresca à aproximação do nascer do sol.

Seres comuns e Buda não têm trato um com o outro; As montanhas são naturalmente altas, as águas naturalmente profundas. O que as miríades de distinções e numerosas diferenças mostram é que Onde a perdiz grita, muitas flores estão a florescer.

Já não se suporta que a cabeça brote cornos;174 Quando a mente desperta para procurar o Buda, é tempo de compunção. Na vista desimpedida do *Kalpa do Vazio*,175 quando ninguém é percebido, Para quê ir para sul em busca dos cinquenta e três?176

116 Porque Ts'ao-shan177 se despedia, o Mestre transmitiu-lhe este ensinamento. "Quando eu estava com o Mestre Yün-yen, ele confiou-me secretamente o *Samadhi* do Espelho de Joias,178 transmitindo minuciosamente a sua essência. Agora estou a dar-to a ti. Diz o seguinte:

O Dharma da Talidade, transmitido diretamente por budas e patriarcas, Hoje é teu; preserva-o cuidadosamente. É como uma taça de prata cheia de neve e a lua brilhante ocultando garças — Quando classificados eles diferem, mas agrupados o seu paradeiro é conhecido. A Mente, não descansando em palavras, acomoda o que surge; Estremece e torna-se uma armadilha; falhando, cai-se em hesitações inquietas. Nem ignores nem confrontes o que é como uma grande bola de chama.179 Dar-lhe forma literária, imediatamente a conspurca.

Claramente iluminado mesmo a meio da noite, não aparece na luz da manhã; É um padrão para todos os seres, usado para os extirpar de todo o sofrimento. Embora não tome qualquer ação, não é desprovido de palavras. Como quem olha para o espelho de joias, forma e reflexo veem-se um ao

outro; Tu não és ele, mas ele é claramente tu. Tal como no infante comum, as cinco características estão completas; Sem ir, sem vir, sem surgir, sem permanecer, *Ba-ba wa-wa*, falando sem falar;180 No fim, as coisas não são alcançadas, porque as palavras ainda não estão corretas. Nas seis linhas do hexagrama *li* duplicado, os Fenómenos e o Real interagem; Empilhados para se tornarem três, cada um transformado faz cinco.181 Como o sabor da erva *chih* [de cinco sabores], como o *vajra* [de cinco pontas];182 Secretamente contidos dentro do Real, ritmo e canção surgem juntos.

Penetração na fonte, penetração dos desvios, agarrando o elo de ligação, agarrando a rota. Agir com circunspeção é auspicioso;183 não há contradição. Intrinsecamente puro, e além disso subtil, sem ligação com a ilusão ou com a iluminação. De acordo com o tempo e a circunstância, ilumina silenciosamente. Suficientemente fino para penetrar onde não há espaço, suficientemente grande para transcender os seus limites. Estando desviado por uma fração da espessura de um cabelo, a sintonização das claves maior e menor perde-se.

Agora existe o súbito e o gradual porque foram estabelecidos princípios e abordagens; com a distinção de princípios e abordagens, surgem padrões. Mesmo que se penetre no princípio e se domine a abordagem, a verdadeira constante continua como um fluxo [maculado]. Externamente calmo, internamente agitado, como um corcel amarrado ou um rato escondido; os sábios de outrora, tendo compaixão por tais pessoas, ofereceram o Dharma.

No seu estado de inversão, as pessoas tomam o preto pelo branco. Mas quando o seu pensamento invertido é destruído, a mente aquiescente é reconhecida por si própria. Se deseja conformar-se com os rastos antigos, por favor considere os antigos: o Buda, prestes a completar o Caminho, passou dez kalpas sob a árvore da contemplação;184 como o tigre que deixa alguns restos da sua presa, e como o corcel cuja perna traseira esquerda branqueou.185

Para benefício daqueles com capacidade inferior, existe um descanso de pés de joias e mantos de brocado;186 para benefício daqueles capazes de espanto, um gato selvagem ou um boi branco.187 Yi usou a sua habilidade [como arqueiro],188 e houve o arqueiro que perfurou o alvo a cem passos.189 Duas pontas de seta encontrando-se de frente,190—como é alcançada tão grande habilidade?

O homem de madeira começa a cantar, e a mulher de pedra levanta-se para dançar; isto não é alcançado no pensamento ou no sentimento, então porquê refletir sobre isso? Um vassalo serve o seu senhor, e um filho obedece ao seu pai; é não-filial não obedecer, impróprio não servir. Trabalhando sem ser observado, funcionando secretamente, parecendo baço, aparentemente estúpido—se alguém puder simplesmente persistir nisso, é chamado a visão do anfitrião pelo anfitrião.

117 O Mestre disse: "Nesta era de fim do Dharma, as pessoas possuem muito conhecimento ocioso. Se quiserem distinguir o verdadeiro do falso, há três tipos de mácula dos quais devem estar cientes. O primeiro são as visões maculadas. Diz-se que isto é não se afastar de uma visão fixa particular sobre o potencial de iluminação e, assim, cair num mar de veneno. O segundo são as emoções maculadas.

Diz-se que isto é o aprisionamento em preferências e repulsões, fazendo assim com que a perspetiva de alguém se torne unilateral e rígida. O terceiro é a linguagem maculada. Diz-se que isto é dominar trivialidades e perder de vista o essencial. O potencial de iluminação é totalmente obscurecido. Devem entender claramente que um discípulo cuja compreensão é confusa e que anda às voltas em círculos não eliminou estes três tipos de máculas."

Existe também o "Gatha* dos Essenciais" em três versos. O verso "Ritmo e Canção Executados em Conjunto" diz: Um pino de metal segura um par de fechaduras; encontrados os caminhos para o pino, a sua função é misteriosamente simultânea. O Selo Precioso correspondendo à subtileza do vento, como a visibilidade de pontos de brocado sobrepostos. O segundo verso,

"O Caminho da Fechadura Sombria", diz: Interagindo, escuridão entre a luz, chega-se a sentir que o esforço bem-sucedido é difícil. A força de alguém exausta, o progresso e o recuo são esquecidos; as fechaduras de metal puxam-se uma à outra como as malhas de uma rede. O terceiro verso, "Sobre Não Cair em Distinções entre o Sagrado e o Comum", diz: Princípio e fenómenos não têm relação entre si; a luz refletida corta através do mistério sombrio. Ignorando o vento, nem com habilidade nem incompetência, do relâmpago é impossível escapar.

118 O Mestre estava indisposto e instruiu um monge noviço a entregar uma mensagem a Yün-chü, dizendo: "Se ele perguntar se estou bem, responde simplesmente que a transmissão do caminho de Yün-yen será interrompida. Quando entregares esta mensagem, deves manter-te afastado. Caso contrário, receio que ele te bata." O monge noviço reconheceu que tinha entendido e foi transmitir a mensagem. Mas bem antes de ter terminado de falar, recebeu um golpe de Yün-chü, após o qual permaneceu em silêncio.

119 Quando o Mestre estava prestes a entrar no repouso perfeito, 191 dirigiu-se à assembleia, dizendo: "Tive um nome sem valor neste mundo. Quem se livrará dele por mim?" Como ninguém na assembleia respondeu, um monge noviço adiantou-se e disse: "Por favor, diga qual é o nome do Dharma do monge." O Mestre disse: "O meu nome sem valor foi erradicado." Um monge perguntou: "Embora o monge esteja indisposto, existirá realmente alguém que não esteja doente?" "Existe", respondeu o Mestre. "Aquele que não está doente tratará o monge?" O Mestre disse: "Tenho o direito de vê-lo." "Pergunto-me como o monge irá vê-lo?" "Quando o vir, não haverá perceção de doença", respondeu o Mestre.

O Mestre continuou perguntando ao monge: "Depois de eu ter deixado esta carcaça que verte imundície, onde nos encontraremos?" O monge não respondeu. O Mestre recitou um gatha*: Discípulos tão numerosos como grãos de areia no Rio Ganges, nem um obteve a iluminação; eles erram ao procurá-la como um caminho ensinado por outros. Para eliminar a forma e erradicar os seus vestígios, façam o máximo esforço e lutem diligentemente para caminhar no nada.

Depois o Mestre mandou rapar a cabeça, banhou-se e vestiu os seus mantos. Tocou o sino e anunciou a sua partida à assembleia. Sentado solenemente, começou a falecer. Imediatamente a grande assembleia começou a lamentar-se e a carpir. Isto continuou por algum tempo sem parar. O Mestre abriu subitamente os olhos e dirigiu-se à assembleia, dizendo: "Para aqueles que deixaram o lar, uma mente desapegada das coisas é a verdadeira prática. As pessoas lutam para viver e dão muita importância à morte. Mas qual é a utilidade de lamentar?"

Depois ordenou a um oficial do templo que fizesse preparativos para um "banquete da ilusão". No entanto, o sentimento de perda da assembleia não desapareceu, pelo que os preparativos para o banquete foram

estendidos por sete dias. O Mestre juntou-se à assembleia na conclusão dos preparativos, dizendo: "Vós, monges, fizestes um grande alvoroço por nada. Quando me virdes falecer desta vez, não façam um estardalhaço barulhento." Assim, retirou-se para o seu quarto, sentou-se corretamente e faleceu no terceiro mês do décimo ano da era Hsien-t'ung (869). Tinha sessenta e três anos e passara quarenta e dois anos como monge; o seu nome póstumo foi Mestre Ch'an Wu-pen. 192 O seu santuário foi chamado a Stupa da Sabedoria-consciência.

120 Desde o fim da era Ta-chung da dinastia T'ang (847–859), o Mestre recebeu e instruiu estudantes na Montanha Hsin-feng.193 Depois disso, o seu ensino floresceu em Tung-shan, em Kao-an de Yu-chang hsien.194 Ele estabeleceu convenientemente a doutrina dos "Cinco Níveis" e instruiu habilmente pessoas de cada um dos três tipos de raiz.195 Ele proclamou magnificamente o som único,196 estendendo-o para abranger miríades de seres. Ele brandiu livremente a espada de joia,197 cortando através de bosques densos de várias visões falsas. Ele harmonizou maravilhosamente os vários ensinamentos e propagou amplamente o Caminho, cortando sondagens infrutíferas sobre todo o tipo de coisas.

Além disso, ganhou Ts'ao-shan como discípulo. Com profunda compreensão do objetivo final, ele entoou maravilhosamente este excelente desígnio, um caminho que integra senhor e vassalo e no qual existe a interação mútua do Real e dos fenómenos. Por causa disto, a influência subtil de Tung-shan espalhou-se sob o céu. Consequentemente, mestres de todos os quadrantes unem-se em reverência a ele. A sua linhagem é chamada a Linhagem Ts'ao-tung.198

Notas

1. O Sutra do Coração (*Prajnaparamita Hrdaya Sutra*, T.250–57), um texto abreviado da Perfeição da Sabedoria, é um corpo de pensamento central para grande parte da tradição *Mahayana*. Ensina, em parte, a vacuidade última de todas as coisas, incluindo os dharmas dos ensinamentos budistas anteriores. Assim, enquanto anteriormente um meditador poderia ter analisado uma experiência particular nos seus componentes, isolando fatores como as faculdades sensoriais relevantes e os seus objetos, a literatura da Perfeição da Sabedoria instrui o praticante *Mahayana* a reconhecer que esses componentes, tomados em conjunto como a realidade de

uma experiência, são de fato vazios e, portanto, devem ser transcendidos. No entanto, Tung-shan — ingenuamente, ao que parece — reage contra a afirmação crua de que ele não tem olhos, etc. No CTL (T.51, 321b) a pergunta de Tung-shan não diz respeito às suas faculdades sensoriais, mas ao "*guna* sem raiz". Ver Chang, p. 58. Ch'en, o termo chinês para *guna*, também significa pó e, por extensão, mácula. Ver nota 58. Exceto por uma ligeira diferença na redação, o TTC é igual ao presente texto.

2. A Montanha Wu-hsieh localiza-se em Chu-chi hsien, Chekiang. O Mestre Ch'an Mo (747–818), um membro da segunda geração da linhagem de Ma-tsu, fez desta o seu centro, tornando-se conhecido como Ling-mo de Wu-hsieh. TTC 15, CTL 7.

3. A Montanha Sung, que fica no norte de Teng-feng hsien, Honan, é o pico central dos "Cinco Picos" da China e o local do Templo Shao-lin com a sua plataforma de ordenação.

4. De acordo com o Vinaya Sarvastivadin* (Ssu fen lü), T22, 567–1015, existem 250 preceitos para um monge e 348 para uma monja, embora este último número seja convencionalmente citado como 500.

5. P'u-yüan de Nan-ch'üan (748–834) iniciou o seu estudo do Budismo aos dez anos e foi formalmente ordenado no Monte Sung em Honan aos trinta anos. Os seus estudos incluíram o ensino das escolas Fa Hsiang, Disciplinar (Lü, Vinaya), Huayen (*Avatamsaka*) e San Lun (*Madhyamika*). No fim, tomou Matsu Tao-i como seu professor e é considerado um dos principais discípulos desse mestre. Após receber a aprovação de Ma-tsu, partiu para a Montanha Nan-ch'üan (na moderna Anhwei), onde passou trinta anos vivendo sozinho numa cabana de palha. Quando finalmente começou a ensinar, atraiu várias centenas de estudantes. TTC 16, CTL 8 (traduzido em Chang, 1971, pp. 153–63).

6. Ma-tsu Tao-I (709–788) pertencia à terceira geração da linhagem de Liu-tsu Hui-neng. Ele nasceu em Szechwan e diz-se tradicionalmente que foi a principal influência no Ch'an da região de Hung-chou na China. Ma-tsu é considerado como tendo desenvolvido mais plenamente aquela vertente do pensamento de

Hui-neng que enfatizava a descoberta da natureza própria no meio da atividade diária. Além disso, os golpes e gritos geralmente associados a Lin-chi podem ser rastreados até Ma-tsu. CTL 6 (traduzido em Chang, 1971, pp. 148–52).

7. Um banquete memorial é uma cerimónia que normalmente dura dois dias e termina com um banquete vegetariano no dia da morte da pessoa que está a ser homenageada. Ma-tsu morreu no quarto dia do segundo mês lunar. Tung-shan terá chegado no primeiro dia desta cerimónia em particular.

8. Existe um precedente para a crença de que os mestres budistas comparecem aos seus próprios banquetes memoriais. Por exemplo, no primeiro fascículo do *Fa-yün chih-lüeh* ("Um Registo Conciso sobre o Destino da Lei"), traduzido por Jan Yün-hua (1966, p. 18), há uma descrição de um banquete memorial para Chih-i (ver TSL 33, nota 3) realizado em 605. Embora o número de monges presentes devesse ser exatamente 1.000, o seu número aumentou em um durante o decurso da refeição. Acreditava-se que o monge adicional era Chih-i.

9. "Companheiro" é uma imagem comum nos textos Ch'an para o corpo físico (em oposição ao não físico). O termo também denota um assistente ou alguém em quem se pode confiar. Neste caso, o corpo (*rupa* em termos budistas tradicionais) seria o assistente da mente (*nama*). Outro exemplo deste uso pode ser encontrado no Registo de Lin-chi: "Seguidores do Caminho, não reconheçam o vosso companheiro ilusório; mais cedo ou mais tarde ele retornará à impermanência." T.57, 498c; Sasaki, 1975, p. 15.

10. Ser "cortado e polido" é ser desenvolvido ou aperfeiçoado através do ensino ou da disciplina. Um exemplo deste uso da imagem aparece nos Analectos de Confúcio 1:15.

11. Ling-yu de Kuei-shan (771–853), na terceira geração da linhagem de Ma-tsu, foi o patriarca da Casa Kuei-yang, a mais antiga das "Cinco Casas do Ch'an". Ele deixou o lar para se tornar monge aos quinze anos e começou por estudar os sutras e a disciplina monástica (Vinaya). Acabou por encontrar o caminho para o centro de Pai-chang, onde se tornou o principal discípulo. No seu livro, o

Kueishan Ching Tse, ele discute o que percebe ser a degeneração geral do Budismo no seu tempo e propõe os meios para o seu renascimento. A Montanha Kuei localizava-se em T'an-chou, a moderna Ch'ang-sha em Hunan. CTL 9 (traduzido em Chang, 1971, pp. 200–208).

12. Chung de Nan-yang é Hui-chung (falecido em 775), um discípulo de Liu-tsu Hui-neng. De acordo com a sua biografia, até aos dezasseis anos, nunca falou, nem saiu das proximidades imediatas da sua casa. No entanto, quando viu um monge Ch'an passar pela sua casa um dia, começou a falar e pediu a ordenação. Como resultado, o monge encaminhou-o para Hui-neng. Diz-se que viveu quarenta anos na Montanha Po-yai em Nan-yang, na moderna Honan, sem sair. No entanto, por volta de 761 a sua fama tinha-se espalhado, e foi convocado para a capital, onde recebeu o título de "Mestre Nacional" (*kuo-shih*). TTC 3, CTL 27.

13. A questão de saber se os seres não sencientes possuem a Natureza de Buda e, assim, por extensão, se são capazes de expressar o Dharma — uma grande controvérsia no início da China T'ang — surgiu de diferentes interpretações do Sutra* do Nirvana*, T.374, particularmente a linha, "Todos os seres, sem exceção, possuem a Natureza de Buda." Hui-chung foi um porta-voz proeminente da crença de que os seres não sencientes estão incluídos em "todos os seres." Numa ocasião, ele citou o Sutra *Avatamsaka*, "O corpo do Buda preenche completamente o Reino do Dharma e manifesta-se a todos os seres." (TTC 3, 63a) Frequentemente citada em oposição a isto está a seguinte passagem do Sutra do Nirvana: "Coisas não sencientes como paredes, telhas e pedras carecem da Natureza de Buda. De tudo o resto se pode dizer que tem a Natureza de Buda." (T.12, 581a) Huichung não poderia desconhecer esta passagem quando usou entulho de paredes e telhas como exemplos da mente dos antigos Budas.

14. "Antigo buda" é um termo comummente usado na literatura Ch'an para se referir a distintos mestres anteriores, ex., a descrição de Yüan-wu Fuo-kuo sobre o Sexto Patriarca: "O Reverendo Ts'ao-hsi foi verdadeiramente um antigo buda", T.48, 807b.

15. Chuang Tze, quando questionado no capítulo "Chih pei yu" se o Tao se encontrava entre os humildes, respondeu que o Tao "existe nos grilos, . . . nas ervas, . . . nas telhas e tijolos, . . . e na merda e no mijo."

16. No chinês, o objeto de "nenhuma parte" é deixado por dizer. Yanagida traduz como: "Nesse caso, as pessoas ficariam completamente sem esperança" (1974, p. 294), e sugeriu que "salvação" ou "nirvana" poderiam ser o objeto. Também é possível que o Dharma ensinado por seres não sencientes seja aqui o objeto — o que, no final, é simplesmente outra forma de dizer "salvação."

17. Sutra Avatamsaka, T.9, 611a. Os "três tempos" são passado, presente e futuro, isto é, sempre.

18. O espanador de moscas consistia geralmente nos pelos da cauda de algum animal presos a um cabo. Segundo a tradição, o Buda tinha aprovado o seu uso pelos monges como um meio de afastar insetos incómodos sem os matar. No entanto, porque havia uma tendência para usar materiais raros e caros para construir o espanador, o Buda estipulou que apenas certos materiais comuns fossem usados: feltro, cânhamo, pano finamente rasgado, itens esfarrapados ou ramos de árvores. Pinturas de monges budistas indicam que na China esta estipulação foi ignorada. No Ch'an era um símbolo de autoridade, geralmente segurado, ao ensinar, como uma indicação de que o ensinamento era o Dharma correto.

19. Yu-hsien de Li-ling fica na parte noroeste de Ch'ang-sha, na moderna Hunan.

20. T'an-sheng de Yün-yen (780–841), embora na terceira geração da linhagem de Shih-to'u, começou a sua carreira como monge juntamente com Kuei-shan sob Paich'ang na linhagem de Ma-tsu. Permaneceu com Pai-chang por mais de vinte anos antes de ir para Yao-shan, um discípulo de Shih-t'ou. A Montanha Yün-yen fica em T'anchou, na moderna Ch'ang-sha, Hunan. TTC 6, CTL 14.

21. "Afastar a erva e contemplar o vento" é um jogo com uma linha dos Analectos de Confúcio sugerindo a capacidade de distinguir o homem superior das pessoas comuns. "O comportamento do homem superior é como o vento; o das pessoas comuns é como a

erva. Quando o vento sopra sobre ela, a erva dobra-se." Lun-yü 12: 19.

22. "Este velho monge" é um termo autodepreciativo frequentemente usado pelos monges para se referirem a si mesmos.

23. A frase citada do Sutra* de Amitabha*, T.12, 378a, faz parte da descrição de Shakyamuni sobre a Terra Pura da Felicidade Suprema, o Paraíso Ocidental. Assim, uma vez que Yün-yen não poderia desconhecer este fato, deve assumir-se que ele equiparou tacitamente este mundo à Terra Pura.

24. No lugar de "hábitos", o TTC 6, 101b tem "karma".

25. Uma troca semelhante ocorreu entre o Sexto Patriarca, Hui-neng, e o seu discípulo Hsing-szu (falecido em 740): Hsing-szu perguntou: "O que deve ser feito para evitar cair na [prática de] estágios?" Hui-neng respondeu: "O que é que tens estado a fazer?" Hsing-szu disse: "Não me tenho preocupado com as Quatro Nobres Verdades." "Em que estágios caíste?" perguntou Hui-neng. Hsing-szu disse: "Que estágios existem se não há preocupação com as Nobres Verdades?" (CTL 5)

Tung-shan, cuja linhagem remonta a Hui-neng através de Hsing-ssu, parece reconhecer indiretamente o lugar que assumirá nessa linhagem através da sua escolha de palavras neste caso. As Quatro Nobres Verdades, parte do estrato mais antigo do ensinamento budista, afirmam que existe sofrimento, a sua causa, a sua cessação e um caminho que conduz à sua cessação. Implícita em tal ensinamento está a crença na existência de máculas ou hábitos a serem erradicados e num processo gradual ou estágios pelos quais essa erradicação é alcançada.

26. O termo chinês para "alegre" traduz o sânscrito, *pramudita*, o nome do primeiro de dez níveis (*bhumi*) alcançados por um bodhisattva no seu amadurecimento para a iluminação perfeita. Embora ele alcance a santidade neste nível, certas máculas permanecem.

27. "Chambelão" era um título usado durante várias dinastias, incluindo a T'ang, para o oficial da corte que atendia o Imperador e servia como intermediário entre ele e a nobreza da corte.

28. No TTC 5, p. 97b, esta linha lê-se: "Enquanto Yün-yen estava a ler os sutras."

29. Em vez de "apenas antes de partir", o TTC 2, 99b–100a, lê-se "apenas antes da morte do Mestre (i.e., Yün-yen)".

30. Tradicionalmente, um discípulo só era autorizado a desenhar o retrato do seu mestre quando o mestre reconhecia que o discípulo tinha recebido a transmissão do seu Dharma.

31. "Apenas esta pessoa" é uma variante de "apenas este homem de Han". A última forma é usada na versão anterior do TTC para o mesmo incidente (TTC 4, 100a). De acordo com o costume legal chinês medieval, esta é a frase pela qual um criminoso confessava formalmente a sua culpa em tribunal. A comparação com outras ocorrências da frase em obras Ch'an (ver TTC 8, 153b e TTC 10, 202a) sugere que ela expressa uma assunção minuciosa da responsabilidade pelo próprio ser.

32. "Tendo assumido o fardo" era outra expressão utilizada quando um criminoso admitia o seu crime e aceitava pessoalmente a responsabilidade por ele.

33. "Conhecer a realidade" foi usado num sentido semelhante por Nan-ch'üan (ver nota 5). "Patriarcas e Budas não conhecem a realidade; gatos monteses e búfalos selvagens conhecem a realidade." TTC 16, p.297a.

34. Ver TSL 2.

35. O prior é o chefe administrativo de um mosteiro Ch'an.

36. Shih-shih, "Cavernas de Pedra", é simultaneamente o nome de um monge e o nome de um lugar. Este grupo de cavernas, localizado em Yu-hsien, na moderna Hunan, é desde há muito popular como local para práticas ascéticas, e foi nestas cavernas que Tung-shan conheceu o seu professor, Yün-yen (TSL 3). Como era comum os monges Ch'an serem referidos pelo nome do local com o qual se tornavam associados, existia provavelmente mais do que um monge chamado Shih-shih. O Shih-shih nesta anedota era

provavelmente o Shih-shih Shan-Tao mencionado no Registo de Lin-chi (Sasaki, 1975, p.4). De acordo com os relatos sobre ele no TTC 5 e CTL 14, foi um monge de meados do século IX que, no final da grande purga budista de 845, não reassumiu os seus mantos, mas fixou residência nas Cavernas de Pedra de Yuhsien, vivendo como um asceta. Como forma de prática, operava um moinho de pedra movido a pé. Ver *Blue Cliff Record*, caso 34.

37. Uma possível alusão à pergunta do Sexto Patriarca a Nan-yüeh (677–744): "O que é isto que veio precisamente assim?" CTL 5.

38. Pao-yün da Montanha Lu-tsu em Ch'ih-chou (Anhwei). Discípulo de Ma-tsu (sem datas). TTC 14, CTL 7.

39. O "falar sem palavras" assemelha-se ao "ensinamento sem palavras" de Lao-tzu. *Tao te ching* 2 e 40.

40. "Não há boca" parece ser uma referência à doutrina da Perfeição da Sabedoria sobre a vacuidade de todas as coisas, uma questão já levantada em TSL 1, e que voltará a ser levantada em TSL 34.

41. Nan-yüan é Tao-ming de Yuan-chou (Kiangsi), um discípulo de Ma-tsu. TTC 14, CTL 6.

42. "Entre mente e mente não há lacuna" assemelha-se ao "mente e mente não diferem" de Lin-chi. (T.47, 499c) Isto também foi traduzido como "As vossas mentes e a Mente não diferem" (Sasaki, 1975, p. 20). No entanto, o chinês *hsin hsin* não torna explícito que o pretendido aqui são duas variedades de mente. *Hsin*, além de significar "coração", é usado para traduzir numerosos termos sânscritos relacionados com fenómenos mentais, ex., *citta*, "pensamento", *caitta*, "condições mentais (de pensamento)", *manas*, "mente". Assim, a frase também poderia ser lida: "Entre pensamentos não há lacuna."

43. Ching-chao são os arredores da capital imperial, i.e., Ch'ang-an. Hsing-p'ing de Ching-chao está incluído entre os

discípulos de Ma-tsu no CTL 8. O relato aí e no TTC 20 é o mesmo que o aqui apresentado; não existe informação adicional sobre ele.

44. Ver TSL 3, nota 14.

45. Um "homem de madeira" é uma marioneta, uma das analogias utilizadas nos sutras da Perfeição da Sabedoria para um bodhisattva na posse da Perfeição da Sabedoria. Por exemplo, na tradução de Edward Conze do Sutra da Perfeição da Sabedoria em Oito Mil Linhas, ocorre a seguinte passagem: "Um mestre pedreiro, ou aprendiz de pedreiro, poderia fazer de madeira um homem ou mulher automático, uma marioneta que poderia ser movida puxando as cordas.

Qualquer que fosse a ação que fosse feita para realizar, essa ação ela realizaria. E, no entanto, essa máquina de madeira não teria discriminações. Porque é constituída de tal forma que carece de toda a discriminação. Precisamente assim, um Bodhisattva realiza o trabalho em prol do qual desenvolve a perfeição da sabedoria, mas a perfeição da sabedoria permanece sem discriminação. Porque essa perfeição da sabedoria é constituída de tal forma que carece de todas as discriminações." (*Astasahasrika Prajnaparamita Sutra*, Mitra ed., p. 443; Conze, p. 258). Esta imagem aparece novamente no final do "Gatha* dos Cinco Níveis". TSL 116.

46. O Corpo do Dharma (Skt., *dharmakaya*) é o corpo absoluto do Estado de Buda, livre de todas as características distintivas. O Corpo de Recompensa (Skt., *sambhogakaya*) é o corpo glorificado do Estado de Buda, visível apenas para os bodhisattvas. Estes dois corpos fazem parte dos tradicionais três corpos do Buda (Skt., *trikaya*); o terceiro corpo é o Corpo de Aparição (Skt., *nirmanakaya*), o corpo que aparece no mundo fenomenal, visível para todos.

47. Tio Mi é Seng-mi de Shen-shan, companheiro de discípulo de Tung-shan sob Yün-yen, sendo por isso chamado "Tio" pelos discípulos de Tung-shan. A Montanha Shen fica em T'an-chou (Hunan). TTC 6, CTL 15.

48. Não existe informação adicional sobre este monge. O mesmo relato aparece no CTL 14 com o nome Pai-yen Ming-che de Ngo-chou. O relato está incluído entre os dos discípulos de Yao-shan (751–834).

49. Um intendente é um oficial enviado pelo governo central para supervisionar as administrações locais.

50. O termo chinês para "visita de inspeção" é, literalmente, "sair e entrar", um termo convencional para viagens de inspeção às províncias por um oficial do governo central, i.e., sair para observar as províncias e reentrar na capital para servir o Imperador na sua corte.

51. Uma "frase de viragem" é uma resposta verbal que demonstra uma viragem da atenção para a realidade das coisas ou verdades centrais. Acreditava-se que tais frases revelavam o nível de discernimento de uma pessoa e eram uma componente principal em grande parte da literatura Ch'an.

52. Presumivelmente, o que está a ser referido é o retiro de verão, que dura do décimo quinto dia do quarto mês lunar até ao décimo quinto dia do sétimo mês. Assim, se Tung-shan e Shen-shan passarem o retiro com Pai-yen, terá de ser armazenado arroz adicional.

53. Lung-shan (Montanha do Dragão), também conhecida como Yin-shan (Montanha Oculta, ver TTC 20), está incluída entre os discípulos de Ma-tsu no CTL 8. A montanha localiza-se em T'an-chou. Em ambos os relatos deste encontro no CTL e TTC, o Tio Mi (Shen-shan) não é mencionado como acompanhando Tung-shan. Além disso, diz-se que Tung-shan está perdido. Assim, parece que ele tropeçou em Lung-shan por acidente.

54. O CTL 8 lê-se: "Para onde se dirigia..."

55. Bois de barro eram objetos rituais tradicionais usados para marcar o início da primavera, que, de acordo com o calendário lunar chinês, coincide com o início do ano novo.

O Terceiro Patriarca do Ch'an foi o mestre do século VI Seng-ts'an. A informação biográfica é muito escassa, aparecendo o relato mais antigo remanescente no *Ch'uan fa-pao chi* (Pelliot 3559), uma obra do início do século VIII. A Inscrição sobre a Confiança na Mente (*Hsin hsin ming*) é atribuída a Seng-ts'an e pode ser encontrada no CTL 30 (Suzuki, pp. 76–82).

56. Numa nota incluída com esta anedota no WCYL, Fa-yen (885–958) oferece uma resposta por procuração para o oficial: "Nesse caso, não farei um comentário."

57. O termo chinês para sujo é *ch'en*, que significa vulgarmente pó ou sujidade, com implicações de mundano ou vulgar. Tanto Paramartha (499–569) como Hsüan-tsang (600–664), nas suas traduções do *Abhidharmakosa Sastra*, usam *ch'en* para, entre outros termos sânscritos, *rajas*, "matéria fina", uma das categorias de *rupa-dharma* ("elementos materiais"). Este termo sânscrito é rico em denotações importantes tanto para o *Kosa* como para o presente caso. É usado para pó ou sujidade e, por associação, para impureza. Relacionadas com a ideia de impureza estão outras denotações como o fluxo menstrual, qualidade obscurecedora, paixão e emoção.

O *Kosa* descreve-o como matéria constantemente em movimento, não quantificável, e como algo que adere e contamina. É frequentemente comparado aos *klesas*, máculas ou obstruções à iluminação. *Ch'en* é também usado por Paramartha no *Kosa* 1, como uma tradução para *visaya* ("esfera"), nomeadamente, as fontes de estimulação para os órgãos sensoriais; ex., a esfera dos sons atua como estimulação para o ouvido. A implicação aqui é que tal estimulação é impura e poluente.

Assim, enquanto num nível a velha está simplesmente a perguntar sobre qualquer sujidade que possa estar a contaminar a sua água, noutro nível a pergunta pode ser dirigida ao problema da impureza espiritual e poluição. Isto ecoa a disputa de Hui-neng com Shen-hsiu no *Sutra da Plataforma*, cap. 1, relativa à necessidade de limpar o pó de um espelho (Yampolsky, pp. 130–32). A questão aqui é tornada particularmente pungente à luz da doutrina budista tradicional da

impureza inata das mulheres, um estado que as impede, *inter alia*, de se tornarem budas.

58. Leh-t'an ficava em Nan-chang hsien de Hung-chou, na moderna Kiangsi. "Monge principal" (*shou-tso*), traduz-se literalmente como "assento principal". A identidade de Ch'u é desconhecida.

59. "Caminho" aqui é o chinês *Tao*, que pode ser entendido de duas formas. Pode ser lido como a noção pré-budista do Caminho, ex., a fonte de tudo (como aparece por vezes no *Tao Te Ching*) ou o caminho de algo como o Céu, a Natureza ou o homem (como ocorre tanto no *Tao Te Ching* como nos *Analectos* de Confúcio). Ou pode ser lido como uma tradução do termo técnico para o Caminho Budista (Skt., *marga*). Dada esta última leitura, pode entender-se esta passagem como um elogio ao caminho e ao seu fruto, o Estado de Buda, ou simplesmente como variações sobre um único tema, o Budismo.

60. "Quando tiveres obtido o significado, esquece as palavras" é uma citação do capítulo "Coisas Externas" (*Wai wu*) do *Chuang-tzu* (Watson, p.302).

61. Anexo a este caso no WCYL está a seguinte variante: Outro texto diz que, quando o Mestre atravessava um rio com Shen-shan, ele disse: "Não deves dar um passo errado." "Não conseguirás atravessar se deres um passo errado", disse Shen-shan. "Como é que não se dá um passo errado?" perguntou o Mestre. "Atravessando o rio juntamente contigo", respondeu Shen-shan.

62. O chinês para "amigo" aqui é literalmente "sabedoria" (*chih-shih*) ou, neste caso, "conhecedor", um termo comum de tratamento na literatura Ch'an. Em textos budistas é usado para traduzir o sânscrito *mitra*, "amigo", com a possível conotação de *kalyanamitra*, "bom amigo", um termo budista para um guia espiritual ou professor.

63. Em chinês, a estrutura da resposta precedente de Shen-shan, "Quem ensina sobre a mente e a natureza?", permite que seja

lida quer como uma pergunta, quer como um simples sintagma nominal, "o quem que ensina sobre a mente e a natureza". Assim, a réplica de Tung-shan, "Enquanto morto está vivo" — embora uma frase completa em chinês, uma vez que o sujeito não precisa de ser explicitamente declarado — é também potencialmente a conclusão gramatical da resposta anterior de Shen-shan entendida como um sintagma nominal.

64. I-ts'un de Hsüeh-feng (822–908) era de Fu-chou (Fukien). Expressou pela primeira vez o desejo de se tornar monge aos nove anos, mas foi impedido de o fazer pelos seus pais até aos doze. Grande parte da sua vida inicial foi passada a visitar vários mestres por toda a China. O presente conjunto de encontros ocorreu aparentemente durante uma dessas peregrinações, que fez na companhia de Yen-t'ou (TSL 61) e Ch'in-shan (TSL 60, 61).

Não conheceu o seu mestre, Te-shan (nota 73), até aos quarenta anos, e diz-se que não obteve a iluminação até aos quarenta e cinco. Aos cinquenta, estabeleceu o seu próprio templo no "Pico Nevado" (Hsüeh-feng) e diz-se que atraiu várias centenas de discípulos. Pertencia à quinta geração da linhagem de Shih-t'ou. TTC 7, CTL 16.

65. Chih-i (538–598) é tradicionalmente considerado o quarto patriarca do Budismo T'ient'ai e fundador do Templo Kuo-ch'ing no Monte T'ien-t'ai, no centro de Chekiang. Teria sido fisicamente impossível para Hsüeh-feng conhecê-lo.

66. O "cacete de ferro" é provavelmente o que está associado a Yama, senhor dos infernos.

67. Cf. Lin-chi: "Estudantes vêm de todos os quadrantes. Assim que o anfitrião e o convidado se encontram, o convidado oferece uma frase para determinar o valor do anfitrião como professor." T.48, 500a; Sasaki, p. 23.

68. O leque leria, portanto, "não-buda (esco)". *Pu* é comummente um prefixo negativo para verbos e, assim, confere uma qualidade verbal aos substantivos que precede.

69. O leque leria agora ou "não Buda" ou, possivelmente, "não não-budaesco". *Fei* é comummente um prefixo negativo para substantivos.

70. Nem o TTC nem o CTL fornecem qualquer registo de Hsüeh-feng ter estado juntamente com Tung-shan em casa de Yün-yen. O mais provável é que as personagens tenham sido confundidas ou que se trate de um embelezamento anacrónico.

71. De acordo com os regulamentos monásticos atribuídos a Pai-chang no *Ch'an-yüan ch'ing-kuei*, cap. 10, o Cozinheiro de Arroz é uma das dez posições de cozinha sob o Cozinheiro Chefe. A preparação de vegetais é delegada a outro cozinheiro, e assim por diante.

72. Hsüan-chien de Te-shan (782?–865) era um membro da quarta geração na linhagem de Shih-t'ou. O seu nome de família era Chou e, devido às suas frequentes palestras sobre o *Sutra do Diamante*, tornou-se conhecido como "Diamante Chou". Como mestre Ch'an, é conhecido pelo seu uso do bastão para bater nos estudantes. A Montanha Te localiza-se em T'an-chou (Hunan). (TTC 5, CTL 15) A presente anedota também aparece no comentário ao *Blue Cliff Record*, caso 5.

73. Os Picos do Macaco Voador ficam nas montanhas entre Kiangsi e Fukien. Hsüeh-feng era originalmente de Fukien.

74. Foi através de Tao-ying de Yün-chü (835?–902) que a tradição de Tung-shan continuou por mais tempo, pelo menos até ao século XVII. Tao-ying é literalmente "aquele que faz do seu coração o Caminho". A Montanha Yün-chü (Repouso das Nuvens) localizava-se em Hung-chou. TTC 8, CTL 17.

75. Wu-hsüeh do Templo Ts'ui-wei estabeleceu o seu centro na Montanha Chung-nan, nas proximidades de Ch'ang-an (Shansi), e foi discípulo de Tan-hsia T'ien-jan (738–824) na linhagem de Shih-t'ou. TTC 5, CTL 14.

76. Um *arhat* é o santo realizado das tradições budistas pré-Mahayana. Um *arhat* compreendeu o que é necessário para a sua

própria salvação pessoal e, tendo realizado o que era necessário, entrará no nirvana final aquando da morte. A questão aparente aqui é a mesma que foi levantada em TSL 2 e 11, i.e., se um santo falecido tem conhecimento das honras que lhe são oferecidas pelos vivos.

A troca entre o monge e Ts'ui-wei aqui relatada também aparece na secção sobre Ts'ui-wei no CTL 14. Precedendo-a imediatamente está a seguinte troca: Porque o Mestre (Ts'ui-wei) estava a realizar um memorial para os *arhats*, um monge disse: "Tan-hsia (mestre de Ts'ui-wei) queimou um Buda de madeira, então porque é que vós, Ho-shang, realizais um memorial para os *arhats*?" O Mestre respondeu: "Queimado, mas não queimado; honrado, mas indiferente a ser honrado."

77. Yüan-chih da Montanha Tao-wu (769–835) era irmão do mestre de Tung-shan, Yün-yen, e tornou-se professor de Tung-shan após a morte de Yün-yen. Ambos os irmãos eram discípulos de Yao-shan. A Montanha Tao-wu fica em T'an-chou (TTC 5, CTL 14). Nas versões desta anedota contidas no TTC 8 e CTL 17, Tung-shan não afirma ter dado a sua resposta a Tao-wu, mas a Yün-yen.

79. A pergunta "Por que razão veio o Patriarca do Oeste?" é uma das mais comuns nos registos de discursos. O patriarca que veio do Oeste foi o Primeiro Patriarca Ch'an na China, Bodhidharma (falecido em 529). O relato tradicional, embora altamente lendário, da vida de Bodhidharma encontra-se em *As Biografias de Monges Eminentes* (*Hsü kao-seng chuan*, T.2060), compilação de cerca de 655. Aí, Bodhidharma é descrito como sendo o terceiro filho de uma família brâmane do sul da Índia. Por volta do início do século VI, diz-se que viajou por mar para o sul da China a fim de transmitir o ensinamento do Buda.

80. "Um punhado de palha" sugere um pequeno templo de aldeia ou cabana, que Yün-chü viria mais tarde a ocupar como mestre.

81. "O grande monge Ssu" é Hui-ssu de Nan-yüeh (515–577), professor de Chih-i e defensor dos ensinamentos do Sutra do Lótus. A pergunta de Tung-shan diz respeito a uma lenda

prevalecente tanto na China como no Japão, segundo a qual Hui-ssu renasceu no Japão (Wo) como o grande governante budista, o Príncipe Shotoku (574–622).

82. O Segundo Patriarca foi o sucessor de Bodhidharma, Hui-k'o (487–593). Ver TTC 2, CTL 3. A questão aqui levantada por Tung-shan é um incidente referido no TTC 2. Hui-k'o foi para Yeh-chou, onde foi preso e executado por interferir num sermão do Mestre do Dharma Pien-ho. Isto foi interpretado como expiação de karma incorrido numa vida anterior. Embora a natureza do ato gerador de karma de Hui-k'o não seja mencionada, este tem aparentemente semelhanças com o ferimento da minhoca por Yün-chü. Yeh-chou ficava na Wei oriental.

83. De acordo com o *Sutra do Nirvana* (T.347), cap. 19, "Um *icchantika* é aquele que não acredita na existência de causas e condições, é desprovido de vergonha, não acredita na recompensa cármica, não vê que este mundo está ligado ao futuro, não é atraído por bons amigos e não está de acordo com os ensinamentos e regras do Buda." Também, no cap. 5, "Um *icchantika* cortou todas as suas boas raízes."

84. Os cinco pecados hediondos são: matar o pai, matar a mãe, matar um *arhat*, perturbar a comunidade monástica e fazer verter o sangue do Buda. Os dois primeiros são interpretados como ingratidão pelo sustento e cuidado dados pelos pais; os três seguintes são considerados como desprezo pelo campo de mérito.

85. O Sutra de Maitreya (T.454), traduzido por Kumarajiva (344–413), diz respeito ao Buda que ainda está por vir, Maitreya. Diz-se que ele habita no Palácio Celestial no Céu Tusita, o quarto dos seis céus no Reino do Desejo. Ele residirá lá por um total de 5.670.000.000 de anos antes de descer como um salvador.

86. Não é claro a que troca Tung-shan se refere aqui, mas parece ser uma em que Tung-shan demonstra o seu valor como herdeiro de Yün-yen. A importância desse evento é confirmada pelo agitar do braseiro. Da mesma forma, a transmissão de Tung-shan para Yün-chü é confirmada pelo agitar do seu assento de meditação.

87. A localização da Montanha San-feng (Três Picos) é incerta, mas parece situar-se nas proximidades do centro de Tung-shan, uma vez que Yün-chü estava aparentemente suficientemente perto para regressar para as suas refeições.

88. "Espíritos celestiais" (*t'ien shen*) distinguem-se na tradição chinesa de "fantasmas da terra" (*ti ch'i*). Na cosmologia herdada da Índia, os espíritos celestiais são os deuses governados por Indra que habitam nos céus do Reino do Desejo.

89. Variantes desta admoestação aparecem várias vezes noutros locais da literatura Ch'an. Talvez o caso mais conhecido seja na edição Sung do Sutra da Plataforma do Sexto Patriarca, T.2008, onde Hui-neng se dirige a Shang-tso Taoming: "Não penses no bem. Não penses no mal. Precisamente neste momento, qual é o teu rosto original?". Este incidente também está registado no caso 23 da *Porta Sem Porta* (*Wu men kuan*). No entanto, não está registado na edição anterior de Tun-huang (T'ang) do Sutra da Plataforma, T.2007. Um dos primeiros exemplos remanescentes da admoestação parece ser o da biografia de Hui-neng no TTC 2 (952 d.C.), onde faz parte de um sermão: "Se desejas conhecer a essência da mente, simplesmente não penses em qualquer bem ou mal, e ganha assim entrada na Mente." No CTL 8, Nan-ch'üan diz: "Não pensando no bem, não pensando no mal, quando nenhum pensamento surge, então o meu rosto original aparece."

90. K'uang-jen de Shu-shan (837–909) estabeleceu o seu templo no Monte Shu, localizado em Fu-chou. TTC 8, CTL 17.

91. A "Questão", também por vezes a "Grande Questão", refere-se à verdade essencial e inefável do Budismo. No capítulo sobre "Meios Hábeis" (*fang pien*) no Sutra do Lótus, o termo aparece como "a única Grande Questão Causal": "Esta Lei não pode ser compreendida por poderes de pensamento ou discriminação. Só os budas podem discerni-la." Hui-neng cita esta passagem ao explicar o Sutra do Lótus como ensinando o "Dharma de veículo único". Lin-chi também se refere à "Grande Questão", afirmando que se a demonstrasse segundo a Escola do Patriarca, nem poderia abrir a boca.

92. "A velha árvore ressequida que produz flores" é uma imagem literária tradicional chinesa para descrever algo que renasce ou um brilho retórico capaz de animar o que estava morto.

93. De acordo com o *Abhidharmakosa Sastra*, cap. 12, o Kalpa da Vacuidade é um de quatro períodos que compõem um Grande Kalpa (*mahakalpa*). Durante este período, ocorre a extinção total de tudo o que está abaixo do Quarto Céu Dhyana no Reino da Forma.

94. Shih-ch'ien de Ch'ing-lin (falecido em 904?), conhecido como "Tung-shan, o Posterior", foi um dos oito principais discípulos de Tung-shan. Após anos de reclusão, decidiu beneficiar os não instruídos e estabeleceu-se num lugar chamado "Madeira Verde" (*ch'ing-lin*).

95. Wu-ling é um distrito a oeste do Lago Tung-t'ing em Hunan. Te-shan estava ativo neste distrito quando Ch'ing-lin poderá ter passado por lá.

96. O "disco adamantino" é um dos sete tesouros concedidos a um rei que gira a roda (*cakravartin*). É um objeto semelhante ao sol que ajuda o rei a governar.

97. Ch'ing-lin usa o disco adamantino, que não deixa sombra, como uma imagem para si próprio.

98. Lung-ya é uma montanha em Hunan. Chü-tun de Lung-ya (835–923) está associado ao Mosteiro Miao-chi nessa localização.

99. Ver nota 73.

100. A "espada Mo-yeh" era uma arma lendária pertencente ao Rei Ho-lu de Wu.

101. "Huo" é o som onomatopaico de um barco a ser puxado pela água, aqui usado para representar o som da espada a cortar o pescoço de Te-shan.

102. Lung-ya faz a mesma pergunta a Ts'ui-wei e a Lin-chi, recebendo golpes de bastão. A resposta de Tung-shan é mais benigna.

103. O Ribeiro Tung situa-se presumivelmente nas proximidades da Montanha Tung.

104. Hsiu-ching do Templo Hua-yen, discípulo de Tung-shan, teve mais de trezentos seguidores em Ch'ang-an e recebeu o título de "Grande Mestre da Sabedoria Preciosa".

105. A palavra *li*, traduzida como "adequado", sugere a capacidade de governar em sintonia com o arranjo fundamental das coisas, como o corte do jade ao longo dos seus veios.

106. "Se nos encontrássemos num caminho estreito..." é uma metáfora para uma situação inevitável onde não há espaço para recuar.

107. A previsão sobre Hua-yen refletia a maior riqueza do Sul da China na época, e não necessariamente uma crítica à sua capacidade de atrair seguidores.

108. Wen-sui de Ch'in-shan nasceu em Fukien e estabeleceu o seu próprio centro na Montanha Ch'in aos vinte e sete anos, após receber o selo de Tung-shan.

109. Ta-tz'u é uma montanha e um templo em Hang-chou. Huan-chung (780–861), o seu mestre, pertencia à linhagem de Ma-tsu.

110. No Sutra do Diamante, o Buda afirma que aqueles que o tentam ver pela forma não são capazes de ver o Tathagata.

111. Ch'uan-hou de Yen-t'ou (828–887) foi um mestre que, durante as perseguições ao Budismo, terá trabalhado como barqueiro. Foi morto por bandidos enquanto meditava.

112. *Samadhi* denota uma concentração progressiva da mente, terminando na cessação da perceção sensorial. Era

frequentemente criticado pelos mestres Ch'an como uma prática limitada.

113. T'ung Chueh-t'ou de Pei-yüan é listado como discípulo de Tung-shan.

114. "Anfitrião" e "convidado" são termos Ch'an para a natureza essencial versus o eu convencional e social.

115. "Visões secundárias" são visões relativistas, por oposição à "visão primária" ou absoluta das coisas.

116. Ver nota 2.

117. Esta troca é atribuída por outras fontes a Shan-hui de Chia-shan.

118. T'ung estaria a caminho de Fukien, passando pelos Picos do Macaco Voador.

119. Tao-ch'uan pertencia à segunda geração da linhagem de Tung-shan.

120. "Sombrio" (*hsüan*) caracteriza o que é anterior às dualidades (ser/não-ser) e é frequentemente usado para descrever o Caminho.

121. A identidade do Monge Principal T'ai é possivelmente Hsüan-t'ai de Nan-yüeh.

122. Yu-hsi Tao-yu de T'ai-chou é um dos muitos discípulos de Tung-shan mencionados.

123. Este é o único registo conhecido de Shang-tso Lang.

124. Chu-yü de O-chou foi um discípulo de Nan-ch'üan e membro da terceira geração de Ma-tsu.

125. *Sramana* significa "aquele que se esforça" e refere-se àqueles que renunciaram à vida familiar para praticar o Caminho Budista.

126. A ideia de que não se deve ter consciência do processo de treino encontra-se no *Grande Sutra sobre a Perfeição da Sabedoria*.

127. "Yu-chou está bem, mas Hsin-lo é insuportável" era um provérbio indicando que, embora uma opção possa ser ligeiramente melhor, nenhuma é realmente boa.

128. Tung-shan descreve um rosto anormalmente longo e um pescoço curto usando as medidas *ch'ih* (pé) e *ts'un* (polegada).

129. Jan de San-sheng era o monge Hui-jan, discípulo de Lin-chi.

130. Mi de Ching-chao era um discípulo de Kuei-shan na quarta geração de Ma-tsu.

131. Hui-chi de Yang-shan (807–883) foi discípulo de Kuei-shan em Kiangsi.

132. "O que é secundário" (*ti-erh t'ou*) é uma variante para as visões relativistas mencionadas anteriormente.

133. *Shang-shu* era um cargo administrativo elevado. O Ch'en referido é provavelmente um governador e discípulo leigo.

134. Refere-se aos professores encontrados por Sudhana no Sutra Avatamsaka. O "estágio da consciência subtil" é a realização final do Corpo do Dharma.

135. O "fim do verão" marcava o termo do retiro monástico de três meses.

136. Ver nota 58.

137. Ch'ing-chu de Shih-shuang (807–888) foi sucessor de Tao-wu na quarta geração de Shih-tou.

138. As "quatro formas de benevolência" incluem a gratidão para com os pais, o rei, todos os seres e os Três Tesouros.

139. Significa literalmente "começo e fim".

140. Alude a um incidente onde Sudhana procura um mestre num cume, mas este já se tinha deslocado para outro.

141. Refere-se a um rinoceronte lendário cujo corno atraía galinhas. Foi usado num poema por Pai Chu-i.

142. Ver nota 47.

143. As quatro montanhas são o nascimento, a velhice, a doença e a morte.

144. Um "campo limpo" representa um estado onde as "sementes" da realização foram destruídas, como no caso de um *icchantika*.

145. O *liang* (pitada) é uma medida de peso pequena. Tung-shan sugere que o tempo de vida do monge é curto como essa porção de incenso.

146. O Terceiro Patriarca foi Seng-ts'an, cujos restos estavam no Templo Shan-ku.

147. Cita um dístico de Tan-hsia sobre uma joia milagrosa escondida que só é encontrada por quem compreende a vacuidade.

148. "Aquilo que entra pela porta não é nada precioso" é uma frase de Yün-yen, mestre de Tung-shan.

149. Citação do Sutra Vimalakirti Nirdesa sobre a natureza do Buda estar além do intelecto.

150. "Obter o manto e a taça" refere-se à sucessão de Hui-neng no Sutra da Plataforma, simbolizando a iluminação completa.

151. "Entrar pela porta" joga com a ideia de que o conhecimento externo não é a verdadeira riqueza espiritual.

152. "Desde o início nem uma única coisa existe" é uma frase famosa atribuída a Hui-neng, possivelmente um anacronismo neste contexto.

153. "Monge habitante de cabana" (*an-chu*) descreve reclusos que viviam fora dos grandes mosteiros.

154. Wei-yen de Yüeh-shan foi mestre de Yün-yen e discípulo de Shih-tou.

155. "O caminho do pássaro" descreve o percurso de um ser iluminado que não deixa rastos, tal como um pássaro no céu.

156. O texto sugere que se deve caminhar sem o "eu" ou apego sob os pés.

157. Refere-se à natureza original ou rosto original de cada um antes do nascimento.

158. Chia-shan comenta os três caminhos ensinados por Tung-shan: o sombrio, o do pássaro e o da mão aberta.

159. "No meio do sombrio, escurecer novamente" ecoa o *Tao-te-ching* sobre a profundidade do mistério.

160. Vairocana é o Buda metafisicamente mais elevado, capaz de se manifestar em todos os outros Budas.

161. Refere-se ao dilema de como o incondicionado (Buda) pode existir no mundo condicionado.

162. Expressa a preocupação constante do Mestre com a compreensão profunda dos discípulos.

163. As linhas comentadas pertencem a um gatha de Lung-shan.

164. O Passo T'ung era a entrada estratégica para a capital imperial, Ch'ang-an.

165. Ts'ao-shan explica que "ser velho" significa não ter apoio e "não ser velho" assemelha-se a uma árvore morta (além da vida e morte).

166. Wu-hsieh acabou por integrar a linhagem de Ma-tsu após estudar com Shih-tou.

167. As medidas chinesas *chang*, *ch'ih* e *ts'un* têm proporções decimais entre si.

168. O Lago Tung-t'ing situa-se em Hunan.

169. Os Cinco Níveis ou modos de Tung-shan não têm uma ordem ascendente rígida, mas representam diferentes relações entre o Real e os fenómenos.

170. A noite divide-se em cinco vigílias (*keng*). A terceira começa à meia-noite.

171. Confirma-se a leitura "familiar" para a linha citada, em vez de "desprezado".

172. O "lótus no fogo" simboliza a prática da meditação no meio dos desejos mundanos.

173. O *ch'i lin* é um animal mitológico chinês que serve de montada a seres espirituais.

174. Nan-ch'üan ensina que tentar explicar o inexplicável é como fazer nascer cornos na cabeça.

175. Ver nota 53.

176. Sudhana visitou cinquenta e dois professores, mas como um foi visitado duas vezes, o número é por vezes dado como cinquenta e três.

177. Pen-chi de Ts'ao-shan foi o principal sistematizador da doutrina de Tung-shan, embora a sua linhagem direta tenha sido curta.

178. O "espelho de joia" é uma metáfora recorrente para a mente pura e refletora.

179. A sabedoria perfeita é comparada a uma bola de fogo que não pode ser agarrada de nenhum lado.

180. O comportamento de um Buda é comparado ao de um lactante: age e ensina sem as motivações e discriminações complexas dos adultos.

181. Os Cinco Níveis são associados a hexagramas do *I Ching* para descrever as transformações entre o Real e o Fenoménico.

182. O *vajra* de cinco pontas é um símbolo ritual de poder espiritual e destruição da ignorância.

183. Cita o *I Ching* sobre a importância de agir com circunspeção e respeito para evitar falhas.

184. Refere-se ao Buda da Penetração Suprema que meditou dez kalpas antes da iluminação.

185. O tigre e o corcel esbranquiçado simbolizam a venerabilidade e o poder da mestria espiritual.

186. Alude à parábola do filho pródigo no Sutra do Lótus, que não reconhece a sua própria herança real.

187. Gatos selvagens e bois brancos representam seres sem discriminação intelectual, mais próximos da realidade pura.

188. Yi é o arqueiro mítico que derrubou os sóis a mais para salvar a Terra.

189. Refere-se à precisão absoluta de um arqueiro capaz de atingir uma folha de salgueiro à distância.

190. O encontro de duas setas em pleno voo simboliza a sintonização perfeita entre o mestre e o discípulo ou entre o princípio e o fenómeno.

191. "Repouso perfeito" é o termo honorífico para o falecimento de um mestre.

192. *Wu-pen* significa a raiz ou fundamento do despertar.

193. A localização exata da Montanha Hsin-feng permanece incerta.

194. A área de Yu-chang corresponde ao centro da atual província de Kiangsi.

195. Tung-shan instruía todos, independentemente do seu nível de capacidade inicial (superior, médio ou inferior).

196. O "som único" do Buda é ouvido por cada um de acordo com a sua própria capacidade de entendimento.

197. A "espada de joia" simboliza o poder de cortar a ignorância e os apegos.

198. O nome Ts'ao-tung deriva de Tung-shan e, ou do seu discípulo Ts'ao-shan, ou do centro do Sexto Patriarca em Ts'ao-hsi.

OS ENSINAMENTOS DE TUNG-SHAN

1986

INSTITUTO KURODA TODOS OS DIREITOS RESERVADOS
IMPRESSO NOS ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA

Índice

Prefácio por Robert Aitken:
Prólogo por Shuyu Sakurai:
Abreviaturas:
Introdução:
O Registo de Liang-chieh de Tung-shan em Jui-chou:
Sítios Ch'an no Sudeste da China do Século IX:
Notas:
Índice de Figuras Mencionadas em *The Record of Tung-shan*:

Prefácio

Tung-shan Liang-chieh era íntimo da fonte de todas as categorias e, assim, podia apresentar a sua unidade e as suas virtudes particulares com vívida clareza:

Um monge perguntou: "Como se escapa ao quente e ao frio?" "Porque não vais para onde não há nem quente nem frio?", disse o Mestre. "Que tipo de lugar não é nem quente nem frio?", perguntou o monge. "Quando está frio, gelas até à morte; quando está quente, sufocas até à morte."

A razão pela qual morres com o frio é o fato de habitares onde não há nem frio nem calor. A razão pela qual morres com o canto dos pássaros é o fato de habitares onde não há nem som nem silêncio.

Morrer com o frio ou com o canto dos pássaros é a grande vida do frio ou do canto dos pássaros. A grande vida de estar de pé e de estar sentado repousa firmemente na experiência de o corpo e a mente caírem.

Tung-shan é reconhecido como o fundador da seita que hoje conhecemos como Budismo *Zen* Soto*, e como o autor do tratado poético, "As Cinco Classificações", estudado por todos os estudantes de *Zen* independentemente da seita. As suas grandes realizações surgem de ouvir vividamente com os seus olhos os sermões dos pássaros e das árvores, e do

seu cultivo dessa percepção numa prática pessoal e num ensino incansáveis.

William Powell reforçou a compreensão do *Buddha Dharma* para os leitores ocidentais com a sua tradução e estudo exemplares da grande vida de Tung-shan. Estou-lhe muitíssimo grato, bem como a todos os outros que tornaram esta publicação possível.

ROBERT AITKEN KOKO AN ZENDO*

HONOLULU

Prólogo

Em vinte dos noventa e cinco capítulos que compõem o *Shobogenzo**, o mestre *Zen* Dogen* cita extensivamente os discursos públicos, diálogos, palestras sobre o *Dharma* e ditos aleatórios de Tung-shan. Ele também demonstra a elevada estima em que tinha Tung-shan ao referir-se a ele usando o seu título honorífico e nome póstumo, "O Eminente Monge, Wu-pen de Tung-shan".

É evidente que Dogen estudou os ensinamentos de Tung-shan e da sua linhagem com grande devoção. O fato de Tung-shan, no seu papel de fundador do Ch'an Ts'ao-tung chinês, ter estabelecido a fundação para uma forma única de abordar o Budismo, granjeou o maior respeito de Dogen.

Para Dogen, para quem "deixar o lar para praticar o Caminho" tinha o maior significado no estudo do Caminho de Buda, a vida de Tung-shan tornou-se um modelo. De acordo com os relatos da vida de Tung-shan, ele sofreu o triste destino de "não ter ninguém em quem confiar, tendo o seu pai morrido, a sua mãe envelhecido e os seus irmãos tornado frios e distantes".

Foi registado que "a sua mãe não teve o coração para rejeitar o seu filho (Tung-shan), mas foi intenção do filho abandoná-la". No entanto, Tung-shan tinha a firme convicção de que, "para cortar o rio desejoso da vida e da morte e para atravessar o mar amargo das impurezas, nada é comparável ao mérito de deixar o lar [para se tornar monge]". Isto corresponde à própria resolução obstinada de Dogen* de deixar o lar para praticar o Caminho. Por causa disto, ele nunca vacilou na sua reverência pelo exemplo que Tung-shan tinha dado.

Embora tenham existido inúmeras edições deste registo de discurso, geralmente abreviado como *The Record of Tung-shan*, a que teve maior popularidade no Japão foi a edição chinesa Ming obtida por Gimoku Genkai, que a reeditou e publicou com o seu próprio epílogo em 1739. Pouco se sabe sobre Genkai, sendo incerta até a data da sua morte, mas o seu epílogo, "da pena do *sramana** japonês, Genkai, do Mosteiro Zuiryu em Utaura", dá alguma indicação de quem ele era.

O Mosteiro Zuiryu é o actual Templo Rinsen de Zui-ryusan, também conhecido como Hakkarin, localizado em Nishinomachi, Hatayashiki da cidade de Wakayama. Embora Genkai seja considerado como pertencente à linhagem de Jirin Genshi (f. 1764), um membro da nona geração do Templo Rinsen, e também na trigésima sétima geração do Templo Daijo em Ishikawa-ken, o próprio Genkai não está listado nos registos geracionais do Templo Rinsen. Em qualquer caso, Genkai aplicou-se de todo o coração ao estudo de *The Record of Tung-shan*. Podemos estar extremamente gratos pelo esforço que ele despendeu ao compilar um registo dos vinte e sete membros da linhagem do *Dharma* de Tung-shan, e pela sua análise textual crítica de mais de dezasseis frases finais.

O Instituto Kuroda para o Estudo do Budismo e dos Valores Humanos, sob a liderança de Hakuyu Maezumi Roshi, deu uma grande contribuição para a propagação do Ch'an do *Dharma* Verdadeiro através da publicação desta tradução inglesa de *The Record of Tung-shan*. Espero pelo seu sucesso. Eles publicaram um número relativamente grande de traduções dos clássicos dos Budas e Patriarcas. Tal prática do Caminho manifesta o seu profundo respeito.

Os muitos poemas e *gathas** no texto, tais como "O Samadhi* do Espelho de Joia", "As Cinco Classificações" e "Senhores e Vassalos", todos eles relativos à doutrina das Cinco Classificações, são uma forma de expressão poética unicamente oriental. Não deve ter sido fácil traduzi-los. Ofereço este prólogo, então, na esperança de que a essência do ensinamento seja apreendida e os benefícios do *Dharma* possam tornar-se amplamente acessíveis.

SHUYU SAKURAI

PRESIDENTE UNIVERSIDADE KOMAZAWA JAPÃO

Abreviaturas

- **CTL:** *Ching-te ch'uan-teng lu* (A Transmissão do Lâmpada Compilada Durante a Era Ching-te)
- **T.:** *Taisho* shinshu* daizokyo**
- **TSL:** *Jui-chou Tung-shan Liang-chieh ch'an-shih yü-lu* (O Registo de Tung-shan)
- **TTC:** *Tsu-t'ang chi* (A Colecção do Salão Patriarcal)
- **WCYL:** *Wu-chia yü-lu* (Registos de Discurso das Cinco Casas)
- **Z.:** *Dainihon zokuzokyo**

Introdução

O período de 755 a 907, embora tradicionalmente considerado como os anos de declínio da Dinastia T'ang, foi um período de desenvolvimento florescente para o Budismo Ch'an. A rebelião de An Lu-shan em 755, da qual a dinastia teve grande dificuldade em recuperar, marcou o início do que as histórias tradicionais consideraram como os anos de declínio dos T'ang. Este declínio terminou com o estabelecimento da Dinastia Liang em 907.

Durante este período, o Budismo chinês passou por uma das suas perseguições periódicas, da qual grande parte do sistema budista estabelecido nunca recuperou totalmente. A supressão do Budismo pelo Imperador Wu Tsung em 845 marcou o fim de muitos dos movimentos budistas mais tradicionais e escolásticos na China. No entanto, foi precisamente durante este período que os budistas Ch'an estavam no meio de uma das suas fases mais criativas e formativas, uma fase que viria a ter uma influência fundamental em todo o Budismo Ch'an posterior, não só na China, mas também na Coreia, no Japão e, em tempos recentes, até na América e na Europa. Embora reconhecendo figuras anteriores como

Bodhidharma e Hui-neng, quase todas as linhagens Ch'an do final dos T'ang traçam as suas origens doutrinais e institucionais a vários mestres deste período.

Esta era situa-se entre dois outros períodos distintos no desenvolvimento do Budismo Ch'an. O que poderia ser designado como o período inicial começa por volta do século VI ou VII, pouco depois de se dizer que Bodhidharma chegou à China. Continua até meados do século VIII, quando o Sexto Patriarca, Hui-neng, e os seus discípulos imediatos, particularmente Shen-hui, estavam ativos.

Durante este período, os budistas Ch'an estavam a tornar-se conscientes de si mesmos como uma tradição distinta dentro do Budismo e estavam a estabelecer a sua legitimidade aos olhos da sociedade chinesa. As questões com que se preocupavam, pelo menos no final do período inicial, são provavelmente as apresentadas no *Sutra da Plataforma do Sexto Patriarca*.

Este documento não só expressa o pensamento do que veio a ser conhecido como a "Linhagem do Sul", mas, como a investigação recente começa a demonstrar, incorpora também grande parte do pensamento da "Linhagem do Norte".1 O período tardio do desenvolvimento do Ch'an começa em meados do século XI com a sistematização do Ch'an nas "Cinco Casas" (*Wu-chia*) e continua esporadicamente até ao presente.

A impressão que se obtém dos vários relatos do Budismo Ch'an do período intermédio é a de uma rede elaborada de mestres, cada um transmitindo a sua própria compreensão criativa do Budismo a inúmeros seguidores que deambulavam de mestre em mestre. As questões de legitimidade de linhagem, que caracterizaram o período inicial, já não eram evidentes. O estreitamento das várias linhagens a cinco "casas", com os seus ensinamentos ou estilos característicos, ainda estava por ocorrer. A maior parte da atividade no período intermédio concentrou-se a sul do Rio Yangtzé, principalmente numa área a oeste do Lago Po-yang na moderna Província de Kiangsi (ver mapa, p. 22). Nesta área e arredores, conhecida durante as dinastias Sui e T'ang como Hung-chou, localizavam-se os centros de Ma-tsu (709–788), Pai-chang (720–814), Huang-po (f. 850), Tung-shan (807–869), Yünchü (835?–902), Ts'ao-shan (840–901) e Yang-shan (807–883).

Um pouco mais a oeste desta área, na moderna Hunan, localizavam-se os centros de Yün-yen (f. 850) e Kuei-shan (771–853). A leste, na moderna Fukien, situava-se o centro de Hsüeh-feng (822–908). Lin-chi (f. 866), que acabou por estabelecer o seu centro muito mais a norte, começou a sua carreira em Hung-chou sob a orientação de Huang-p'o. Todos estes mestres bem conhecidos eram considerados distintamente individualistas nos seus estilos de ensino e personalidades.

No entanto, o fato de serem todos contemporâneos ou quase contemporâneos, de os seus centros, exceto o de Lin-chi, estarem localizados em estreita proximidade uns dos outros, e de os seus alunos terem o hábito de visitar regularmente os outros mestres da região, deu ao Ch'an deste período uma coerência e um ímpeto que, sem dúvida, contribuíram para a significativa influência posterior deste grupo de mestres.

Liang-chieh de Tung-shan é um dos muitos mestres que contribuíram para a energia criativa deste florescente período intermédio da história do Ch'an. Infelizmente, a informação biográfica sobre Tung-shan, como para a maioria das figuras Ch'an deste período, é extremamente escassa, limitando-se a algumas peças de informação mundana, tais como datas, nome de família e local de nascimento. Na verdade, a falta de informação fiável sobre as figuras do período intermédio é uma questão de importância significativa. Talvez, como sugere Paul Demiéville, essa informação tenha existido mas tenha sido destruída pela perseguição budista de 845.2 Ou possivelmente houve razões internas, atitudes dentro do próprio Ch'an, que mitigaram contra a feitura ou preservação de registos.

De acordo com os dados que possuímos, Tung-shan nasceu em 807 em Kueichi, uma cidade no sudeste do distrito de Shao-hsing da Província de Chekiang, uma área rica em lendas e tradição religiosa. Acreditava-se popularmente que a montanha de Kuei-chi era o local do túmulo de Yü, o lendário primeiro governante da semi-histórica Dinastia Hsia (2183–1752 a.C.E.). Não muito longe, a sudeste, fica o Mt. T'ien-t'ai, o grande centro budista fundado por Chih-i (538–597).

Esta montanha está também associada ao excêntrico poeta Ch'an da dinastia T'ang, Han-shan. A oeste fica o Mt. Wu-hsieh, onde Tung-shan fez os seus votos monásticos. Directamente a leste fica o Mt. T'ai-pai, o local do Templo T'ien-t'ung, ao qual o grande monge japonês Dogen* (1200–

1253) se dirigiu no século XIII para estudar o ensinamento de Tung-shan sob a orientação de Ju-ching (1163–1228).

Tung-shan foi contemporâneo de Lin-chi (f. 866), o fundador de outra importante linhagem Ch'an. Tal como Lin-chi, Tung-shan passou grande parte da sua vida jovem a visitar mestres Ch'an e eremitas na região de Hung-chou. Isto deve ter ocorrido por volta da época da grande supressão budista de 845, mas se este acontecimento transcendental teve algum efeito em Tung-shan, não há indicação em nenhum dos registos. Ele acabou por estabelecer o seu próprio centro na "Montanha da Gruta" (*tung-shan*) em Hung-chou (moderna Nanchang hsien na província de Kiangsi), onde, entre os seus discípulos, os dois mais notáveis foram Yün-chü (835?–902) e Ts'ao-shan (840–901). O ramo de Yün-chü da linhagem de Tung-shan sobreviveu na China até ao século XVII e foi levado para o Japão por Dogen no século XIII, onde continua até ao presente como a seita *Zen* Soto*. Ironicamente, o ramo de Ts'ao-shan não sobreviveu aos seus discípulos imediatos, mas porque ele é considerado como tendo sido pessoalmente incumbido por Tung-shan com, entre outros ensinamentos, a famosa doutrina das Cinco Classificações, continua a ser tido em alta conta por budistas de várias linhagens. Tung-shan morreu em 869.

A Natureza do Texto

O texto para *The Record of Tung-shan* aqui traduzido aparece como uma obra independente no Cânone Budista Taisho* (T.1986), mas teve origem como parte de uma colecção de registos de discurso, *The Records of the Five Houses* (*Wu-chia yü-lu*), compilada em 1632. Esta obra contém também os registos de discurso de Lin-chi, Yün-men, Fa-yen, Kuei-shan, Yang-shan e Ts'ao-shan. É significativo que o registo de discurso de Tung-shan incluído nesta colecção tenha sido compilado não por um membro da própria linhagem de Tung-shan, mas por membros da linhagem de Lin-chi, principalmente Yü-feng Yüan-hsin (1571–1647). Esta obra, o registo de discurso mais antigo de Tung-shan que subsiste, não surge senão oitocentos anos após a sua morte.

Para efeitos de perspectiva, nós hoje estamos afastados dos compiladores deste texto por apenas metade dos anos que os separavam de Tung-shan. Em contraste, o registo de discurso do contemporâneo de Tung-shan, Lin-chi, foi concluído quinhentos anos antes, em 1120. Se não fosse pela existência de colecções anteriores de anedotas de Tung-shan,

poderíamos razoavelmente questionar a autenticidade de um registo de discurso publicado tanto tempo depois dos acontecimentos que pretende descrever.

As duas obras anteriores mais importantes que incluem muito do material contido em *The Record of Tung-shan* são *The Collection from the Patriarchal Hall* (*Tsu-t'ang chi*), concluída em 952, e *The Transmission of the Lamp Compiled During the Ching-te Era* (*Ching-te ch'uan-teng lu*), concluída em 1004. Estes dois textos pertencem a um género separado de colecções de anedotas conhecido como "registos de lâmpada" (*teng-lu*). O seu conteúdo geral é o mesmo que o dos registos de discurso, mas o princípio de organização é distintamente diferente. Em termos de linhagem, os registos de lâmpada são abrangentes em vez de exclusivos.

A maioria das linhagens Ch'an conhecidas está representada, e os registos de inúmeros discípulos de cada mestre estão incluídos. Os registos de lâmpada são repositórios da herança composta do período intermédio; a sua inclusividade dá suporte à afirmação do Budismo *Mahayana** de que muitos indivíduos são capazes de iluminação, e não apenas um em cada geração. Assim, os registos de lâmpada contrariam a visão apresentada em muitos textos Ch'an anteriores (por exemplo, o *Pao-lin chuan*) de uma transmissão algo elitista, de um para um, de mestre para discípulo, estendendo-se numa linha única, ténue, mas ininterrupta até ao Buda Shakyamuni. A estrutura dos registos de lâmpada sugere uma nova consciência e apreciação da experiência colectiva do Ch'an.

A Colecção do Salão Patriarcal apareceu precisamente no final do período intermédio do Ch'an, uma época em que a unidade dos T'ang se tinha desintegrado em dinastias instáveis e de mudança rápida, e na ocupação estrangeira do Norte. A colecção foi compilada por Ching-hsiu Wen-teng (sem datas) e dois dos seus discípulos, conhecidos apenas como Ching e Yün. Ching-hsiu era um discípulo de Hsüeh-feng, cujo mosteiro se localizava no sul da China, perto da próspera cidade portuária de Ch'üan-chou. Após a queda dos T'ang, esta região tornou-se o reino de Min, um dos dez reinos estabelecidos no Sul. Min, em contraste com grande parte do resto da China, gozava de uma paz e estabilidade consideráveis, tornando-se assim um refúgio para, entre outros, monges que fugiam da insegurança do Norte. Diz-se que Hsüeh-feng atraiu 1700 estudantes e discípulos de toda a China e de várias linhagens.

Num ambiente tão ecléctico e naquele momento particular da história chinesa, as muitas anedotas que os vários monges traziam consigo ter-se-iam tornado naturalmente tópicos de discussão e comentário. Como resultado, Ching e Yün dispuseram de uma reserva imediata de saber tradicional a partir da qual compilaram a sua colecção. O texto consiste em vinte capítulos e contém os registos de 257 figuras.

Embora *A Colecção do Salão Patriarcal* contenha a colecção mais antiga de anedotas de Tung-shan, provavelmente não esteve disponível para os editores do nosso texto. A obra parece ter sido esquecida e perdida desde meados do século XIII até ao século XX. Talvez tenha sido substituída por *A Transmissão da Lâmpada*, que tinha sido incluída por comando imperial no corpo principal da impressão Sung do Cânone Budista.

A Coleção do Salão Patriarcal foi redescoberta na Coreia em 1926 por dois estudiosos japoneses, Sekino Tadashi e Ono Genmyo*, juntamente com outras catorze obras extracanónicas entre os blocos de madeira do Cânone Budista Coreano guardados no Mosteiro de Haein. Um estudo do conteúdo deste antigo registo de lâmpada confirma a existência, no final do século X, de muitas das anedotas incluídas no nosso texto do século XVI.

A Transmissão da Lâmpada, embora pertencendo ao mesmo género de registo de lâmpada e tendo sido compilada apenas cinquenta e dois anos mais tarde, difere de *A Coleção do Salão Patriarcal* em dois aspetos importantes: o número de figuras foi grandemente expandido e o estilo é muito mais literário. *A Transmissão da Lâmpada*, compilada por Yung-an Tao-yüan (sem datas), um membro da linhagem Fa-yen, contém os registos de 1701 figuras, mais 1444 do que n'*A Coleção do Salão Patriarcal*. O estilo literário, quase clássico, de *A Transmissão da Lâmpada* contrasta agudamente com o estilo rústico e coloquial do texto anterior e, por isso, lê-se menos como um registo de um discurso autêntico.

Os editores Sung de *A Transmissão da Lâmpada* estavam, aparentemente, a esforçar-se por apelar a um público mais letrado e sofisticado. Este estilo literário é também característico de *The Record of Tung-shan*, o que não é surpreendente, uma vez que os editores do texto posterior teriam certamente tido *A Transmissão da Lâmpada* como uma das suas fontes primárias.

O género do registo de discurso (*yü-lu*), do qual o nosso texto é um exemplo, apareceu pela primeira vez sensivelmente na mesma altura que os registos de lâmpada, ou seja, no início da Dinastia Sung. De muitas formas, este género reflete os desenvolvimentos no Ch'an deste período tardio com mais precisão do que os registos de lâmpada. Tendo sobrevivido à perseguição de 845 e ao colapso da Dinastia T'ang, o Ch'an começou a assumir as características de uma instituição estabelecida nos Sung.

A energia amorfa do seu período intermédio deu lugar ao sistema e à ordem. Por exemplo, as "Cinco Casas" — Kuei-yang, Lin-chi, Ts'ao-tung, Yün-men e Fa-yen — emergiram como instituições Ch'an reconhecidas a partir da miscelânea de mestres e ensinamentos dos T'ang. Na literatura Ch'an dos Sung, vemos uma tentativa por parte de alguns em identificar o "estilo da casa" (*chia-feng*) destas cinco sublinhagens. O que provavelmente começou como meras tendências ou funções da personalidade nos primeiros mestres e nos seus discípulos imediatos assumiu, quando visto em retrospetiva, maior forma e realidade aos olhos dos editores Sung. Os registos de discurso reúnem num só lugar material sobre mestres individuais, material que anteriormente tinha estado disperso por várias obras e até dentro de uma única obra.

Nos registos de lâmpada, as anedotas que envolvem uma figura particular encontram-se geralmente não apenas na sua própria secção, mas também na do seu mestre, na dos vários outros mestres que possa ter visitado e na dos seus alunos. Assim, os registos de discurso focam a atenção em mestres individuais e não no património coletivo.

Estes registos não são biografias no sentido tradicional, uma vez que geralmente fornecem pouco mais do que informações concretas sobre o local de nascimento e o nome de família de uma figura. Tudo o resto tende a ser fragmentos anedóticos de conversação derivados principalmente de histórias de linhagem e registos de lâmpada. Embora não sejam biográficos, os registos de discurso parecem transmitir uma sensação das personalidades e, por extensão, do "estilo da casa" das figuras que compunham uma linhagem particular.

De fato, poderiam ser descritos como "retratos por palavras" dos patriarcas, comparáveis aos retratos reais tradicionalmente feitos de um mestre pelo seu sucessor designado (ver TSL 9). Sem exporem um ensinamento sistemático, os compiladores dos registos de discurso podem

ter estado a tentar preservar e transmitir, através dos caracteres de mestres individuais, aquilo que percebiam como sendo o estilo de casas particulares. Se este era de fato o caso, o texto destinava-se provavelmente a ser lido como um todo, em vez de como uma coleção de incidentes discretos, uma vez que o estilo ou a personalidade só podem emergir de um sentido do todo.

Os registos de lâmpada e de discurso devem ser claramente distinguidos das coleções de *kung-an* (Jap., *koan*), que são mais conhecidas no Ocidente mas constituem um género inteiramente separado da literatura Ch'an. As coleções de *kung-an*, que começaram a aparecer na Dinastia Sung, são antologias de anedotas, chamadas "casos", que por uma razão ou outra tinham passado a ser consideradas dispositivos úteis para induzir alguma forma de iluminação em estudantes aspirantes.

A cada uma das anedotas é geralmente acrescentado um ou mais comentários. Estas coleções destinavam-se aparentemente a funcionar como cursos de estudo, ou possivelmente "manuais de professores", embora ainda não seja claro exatamente como eram utilizadas durante este período inicial. Embora recorram à mesma reserva de anedotas que os outros géneros discutidos anteriormente, a estrutura dos textos não fornece qualquer sentido de linhagem, estilo de casa, mestres individuais ou experiência coletiva do Ch'an. Em vez disso, a estrutura tende a focar a atenção em "casos" individuais. Assim, estas coleções foram uma adaptação nova e única da anedota a um fim particular. Para evitar confusão, utilizou-se aqui "anedota" em vez do familiar *koan* ou da sua tradução, "caso".

Além das diferenças estruturais, *The Record of Tung-shan* inclui material que não se encontra nos registos de lâmpada. De fato, é cerca de um terço mais longo do que as secções de Tung-shan quer n'*A Coleção do Salão Patriarcal* quer n'*A Transmissão da Lâmpada*. Parte deste aumento pode ser explicado pela inclusão de muitos versos ou *gathas** — como eram conhecidos em termos budistas — que não faziam parte da narrativa anterior, mas que podiam ser encontrados noutros documentos relativamente antigos. O registo de discurso também contém anedotas das secções de outras figuras nos registos de lâmpada que incluíam Tung-shan como participante secundário. Isto ainda deixa um pequeno número de anedotas para as quais não temos registo anterior. É, claro, possível que

tenhamos simplesmente perdido um registo anterior destas "novas" anedotas, mas parece mais provável que, ao longo do período de oitocentos anos, material de fontes externas se tenha infiltrado. Existe também uma variação ou embelezamento ocasional numa anedota particular, mas estes não parecem ser significativos.

Talvez a diferença mais importante seja a do estilo literário que, como indicado anteriormente, é também uma das principais diferenças entre os dois registos de lâmpada. Naturalmente, podem ter sido feitas pequenas alterações no conteúdo no processo de polimento das anedotas; ou seja, o que pode ter sido visto como meras melhorias no estilo ou na linguagem pode, de fato, ter alterado significativamente a substância. Quanto mais não seja, o tom deve ter sido afetado. Mudar o vernáculo T'ang para a linguagem literária Sung pode ser comparado a traduzir calão de rua da cidade de Nova Iorque para inglês de Oxford.

Deverá agora ser óbvio, com base numa consideração das fontes sobre Tung-shan e dos vários géneros que representam, que o nosso presente texto não pode ser tomado com certeza como uma representação exata do mestre Ch'an do século VIII. Por um lado, essa representação baseia-se em textos de um período tardio sobre uma figura de um período intermédio. O texto que poderá corresponder mais de perto a uma perspetiva do período intermédio é *A Coleção do Salão Patriarcal*, mas *The Record of Tung-shan* é um afastamento distinto dessa perspectiva, tanto no formato como no estilo. Na verdade, mesmo *A Coleção do Salão Patriarcal* não pode ter escapado a alguma interpolação, uma vez que foi compilada oitenta anos após a morte de Tung-shan e é apenas tão exata quanto as perceções e memórias dos seus transmissores. Concebivelmente, alguns incidentes, cujo significado Tung-shan poderá ter considerado central para o seu ensinamento, foram negligenciados e esquecidos por certos discípulos algures na linha de transmissão porque não conseguiram captar o seu significado. Inversamente, outros incidentes menos importantes podem ter sido mal interpretados e sobrevalorizados e, como resultado, incorporados na narrativa.

Assim, a pessoa e os ensinamentos reais de Tung-shan devem permanecer como sombras por detrás da obra que estamos aqui a considerar. Os vários textos que considerámos representam uma série de impressões sucessivas que foram gradualmente polidas e modificadas,

influenciadas sem dúvida pelas preocupações dos tempos dos próprios compiladores. É como se Tung-shan fosse uma gota de água que, ao atingir um lago, fosse totalmente engolida, deixando apenas um conjunto de ondulações concêntricas.

Mesmo os registos literários estão sujeitos à impermanência e ao surgimento condicionado. *The Record of Tung-shan* representa, então, uma cristalização num tempo e lugar particulares — a China central do século XVII — de um processo que um homem aparentemente obscuro pôs em marcha oitocentos anos antes. Quer seja ou não historicamente exato, a imagem de Tung-shan e da sua linhagem aqui apresentada é a que foi dada aos budistas posteriores, e a que influenciou gerações de estudantes de Ch'an.

É impossível dizer exatamente quando é que essa imagem emergiu, mas as suas linhas mestras estariam provavelmente presentes em meados de Sung.

Origens Doutrinais do Registo de Discurso

Um dos problemas enfrentados pelo leitor dos registos de discurso é que estes não apresentam ensinamentos ou ideias que se associam comummente à literatura budista anterior, para não mencionar a literatura religiosa em geral. As anedotas não são as parábolas transparentes da Bíblia cristã ou dos primeiros sutras budistas, nem são vinhetas moralistas ou normativas na tradição dos *Analectos* de Confúcio. A própria estrutura das anedotas distingue-as claramente dos tratados sistemáticos e analíticos que ocuparam as energias de muitos exegetas e professores budistas anteriores, tais como Seng-chao (374–414), Chih-i (538–597) ou Fa-tsang (643–712).

Mas isto é apenas o que se espera de uma tradição que se caracteriza a si própria como um "ensinamento fora das palavras". Dada a proclamação muito consciente do Ch'an de liberdade em relação às palavras, contudo, como havemos de explicar e compreender tais documentos literários Ch'an como os registos de discurso? Onde a própria tradição se cala, devemos procurar noutro lado.

Uma forma de compreender os registos de discurso, e *The Record of Tung-shan* em particular, é através de uma consciência de certas ideias e doutrinas seminais no desenvolvimento do pensamento budista chinês até

ao século IX. As principais entre estas foram a doutrina da Perfeição da Sabedoria (*Prajnaparamita**), do vazio (*sunyata**), a doutrina Hua-yen da interpenetração mútua do princípio e dos fenómenos, e o ensinamento Ch'an da "mente semelhante a um espelho". Ao traçarmos a evolução do pensamento budista chinês, descrevemos uma trajetória que pode oferecer algumas pistas sobre a dircção desse pensamento uma vez que a tradição deixou de ser explícita sobre si própria.

Um dos primeiros sistemas de pensamento budista a atrair a atenção na China foi a Perfeição da Sabedoria. A principal fonte de interpretação deste corpo de pensamento budista na China foi um comentário atribuído a Nagarjuna*, o *Ta-chih-tu lun*, que foi traduzido por Kumarajiva* no final do século IV. O vazio foi compreendido nesta tradição, num certo sentido, como a perceção da realidade que resultava de uma desconstrução do quadro conceptual 3 e verbal através do qual outros budistas tinham procurado racionalizar o ensinamento budista.

A tradição budista anterior tinha produzido o Abhidharma, uma análise da realidade em elementos discretos conhecidos como *dharmas*. Esta abordagem implicava um quadro relativamente complexo através do qual se tentava explicar conceptualmente doutrinas budistas como a distinção entre a existência impura no mundo mundano (*samsara*) e o estado purificado de cessação (*nirvana*). Nagarjuna procurou demonstrar a falácia de toda essa conceptualização dicotomizante sem, no processo, substituir um novo conceito de realidade no vazio resultante.

Assim, a linguagem e a razão foram utilizadas no pensamento da Perfeição da Sabedoria não para gerar conceitos, mas como um antídoto para a conceptualização. Quando o *Sutra do Diamante*, um pequeno texto da Perfeição da Sabedoria, diz: "Deve-se produzir um pensamento que não seja apoiado em nada", apela a uma fala que nem depende de conceitos nem resulta neles. Dizia-se que esta frase do *Sutra do Diamante* tinha iluminado pela primeira vez Hui-neng, o Sexto Patriarca Ch'an chinês. Poderá esta frase estar a exprimir, de forma seminal, a ideia Ch'an de um "ensinamento fora das palavras", onde "palavras" são pensamentos apoiados em conceitos e "ensinamento" é, entre outras coisas, o uso da linguagem livre de conceptualização?

O uso da linguagem por Nagarjuna* para desconstruir parece ser um uso da linguagem que não depende de nada, no sentido de não surgir de um

sistema conceptual oposto. A Perfeição da Sabedoria sugere pelo menos duas atitudes relevantes para os registos de discurso. Descredibiliza a linguagem da conceptualização e mina as distinções feitas entre *samsara* e *nirvana*, ignorância e iluminação, e realidade fenomenal e última. Mais uma vez, no *Sutra do Coração* lemos:

"A forma não é diferente do vazio; o vazio não é diferente da forma". Além disso, Nagarjuna demonstra um uso performativo da linguagem, em contraste com um uso meramente informativo. Nos registos de discurso, a linguagem raramente é usada para informar; onde as doutrinas são mencionadas, é geralmente com o propósito não de as elucidar, mas de descredibilizar todas essas tentativas.

A linguagem é usada não pela sua capacidade de construir conceitos, mas pelo seu impato afetivo no ouvinte ou leitor. A acuidade de grande parte da linguagem utilizada nestes textos desmente a conclusão de que tal tradição religiosa anticonceptual se deterioraria numa forma de piedade de ignorância. E, ao negar a dicotomia entre *samsara* e *nirvana*, a Perfeição da Sabedoria forneceu o fundamento teórico para ver a realidade última como totalmente presente nesta atividade mundana deste mundo.

Negar a dualidade de *samsara* e *nirvana*, como faz a Perfeição da Sabedoria, ou demonstrar logicamente o erro da conceptualização dicotomizante, como faz Nagarjuna*, não é abordar a questão da relação entre *samsara* e *nirvana* — ou, em termos mais filosóficos, entre a realidade fenomenal e a última. Alguns poderão ser desenganados dos seus conceitos ou visões pela dialética de Nagarjuna* e, por esse meio, vislumbrar o vazio; outros, através da meditação, poderão alcançar uma experiência semelhante; mas todos continuam a existir e a funcionar no mundo dos fenómenos. Qual é, então, a relação entre estes dois reinos? Foi em parte em resposta a esta questão que o mestre chinês Hua-yen Fa-tsang desenvolveu o seu ensinamento sobre a interpenetração mútua do princípio (*li*) e dos fenómenos (*shih*). Por um lado, de acordo com este ensinamento, o princípio e os fenómenos podem ser pensados como bastante distintos um do outro.

A experiência do vazio, tal como ocorre em algumas formas de meditação, por exemplo, é marcadamente diferente, pelo menos na superfície, da atividade mundana, como carregar lenha. Por outro lado, de acordo com Fa-tsang, cada um implica o outro através da interpenetração

mútua. Para ilustrar isto, ele citou o exemplo do leão de ouro, no qual a relação do ouro com a forma do leão era análoga à relação entre o princípio e os fenómenos. O ouro existe sempre sob alguma forma, quer esteja ou não numa forma familiar como a de um leão. Da mesma forma, a forma do leão é inexistente à parte do ouro. Assim, eles interpenetram-se mutuamente.

Enquanto Nagarjuna e os seus intérpretes chineses tendem a parar numa experiência do vazio altamente intelectual e logicamente induzida, os mestres Hua-yen enfatizaram a relação do vazio com a forma e tentaram descrever a dinâmica dessa relação. Essa dinâmica foi elaborada por Ch'eng-kuan (738–839) nos seus ensinamentos sobre o "Quádruplo Dharmadhatu", onde a experiência era categorizada em quatro modos: (1) o mundo dos fenómenos, (2) o mundo do princípio, (3) o mundo dos fenómenos e princípio perfeitamente interpenetrados e (4) o mundo dos fenómenos e fenómenos perfeitamente interpenetrados. Esta abordagem continha duas implicações importantes para os registos de discurso: o reconhecimento de uma pluralidade de modos para experienciar a realidade e uma base teórica para uma maior atenção ao mundo fenomenal.

A disposição em aceitar vários modos de experiência como manifestações válidas da realidade ou do *dharmadhatu* significava que não era necessário limitar as práticas budistas àquelas que levam a uma experiência da realidade como vazio puro. A iluminação não precisava de ser procurada numa experiência de vazio ou de consciência purificada, como a sugerida na segunda categoria Hua-yen; poderia também revelar-se através de qualquer um dos outros três modos de experiência.

Vemos uma compreensão e abordagem semelhantes nas "Quatro Classificações" de Lin-chi (*ssu-liao-chien*),4 bem como nas "Cinco Classificações" de Tung-shan (*wu-wei*; ver TSL 114, 115, 116, 117). Ambos apresentam modos de experienciar em termos da relação entre a realidade última e a aparente. A seguinte passagem do *Sutra do Coração* poderia também ser interpretada de forma semelhante:

A forma é vazio, O vazio é forma; A forma não é diferente do vazio, O vazio não é diferente da forma.

As Cinco Classificações de Tung-shan são (1) os fenómenos dentro do real (*cheng chung p'ien*), (2) o real dentro dos fenómenos (*p'ien chung*

cheng), (3) vindo de dentro do real (*cheng chung lai*), (4) indo juntos para dentro (*chien chung chih*) e (5) chegando juntos ao interior (*chien chung tao*). Embora a palavra "classificação" ou "grau" (*rank*) tenha sido usada, não há indicação em Tung-shan de que estes sejam mais do que modos de experiência não hierarquizados. Por outras palavras, não representam necessariamente uma espécie de "progresso do peregrino", no qual se começa com a primeira classificação e se avança sistematicamente até à quinta. A primeira classificação sugere uma experiência da realidade na qual "a forma é vazio".

De acordo com a Perfeição da Sabedoria, todos os fenómenos, quando corretamente compreendidos, não são mais do que a realidade última do vazio. Tal experiência da realidade poderia, por exemplo, resultar do reducionismo conceptual ensinado por Nagarjuna*. A segunda classificação apresenta a experiência a partir da perspetiva oposta, ou seja, que a verdade do vazio se pode manifestar em eventos fenomenais: "O vazio é forma". Assim, a realidade última pode ser revelada ao olho da mente em fenómenos concretos.

A metáfora e a poesia são idealmente adequadas para funcionar desta forma, e é esta capacidade da poesia que pode explicar o seu uso frequente na literatura Ch'an. Em *The Record of Tung-shan*, a metáfora e a poesia são particularmente comuns. A terceira classificação devolve o foco ao real, ou vazio. Isto sugere a experiência da realidade que resulta de uma absorção no vazio, como na meditação. Na quarta classificação, a atenção é redirecionada para os fenómenos, onde os fenómenos são totalmente identificados com o vazio.

Os fenómenos, as coisas, quando experienciados num estado de espírito particular, não são meramente representações metafóricas do absoluto; são diretamente experienciados como o absoluto. Assim, a mais mundana das atividades diárias, como lavar as próprias taças, não precisa de apontar para nada fora de si mesma quando é experienciada como vazio: "O vazio não é diferente da forma".

A quinta classificação parece ser uma tentativa de explicar uma experiência de realidade completamente harmoniosa que transcende as quatro anteriores e na qual nem a forma nem o vazio são enfatizados, embora ambos estejam plenamente presentes. Assim, pode ver-se que o

pensamento Ch'an estava intimamente relacionado com a categorização Hua-yen dos modos de interação entre o princípio e os fenómenos.

A filosofia Hua-yen não só ofereceu vários modos diferentes de experienciar a realidade, como também forneceu um fundamento teórico explícito para procurar a iluminação no meio de fenómenos mundanos. Das categorias Hua-yen, a primeira — o mundo dos fenómenos — e a terceira — o mundo da interpenetração do princípio e dos fenómenos — parecem ser de particular relevância para o Ch'an do período intermédio e para os registos de discurso. Estas duas categorias fornecem uma solução engenhosa para o problema de usar a linguagem para falar sobre a realidade última sem cair necessariamente na armadilha de a conceptualizar.

Em vez de falar sobre o vazio em termos abstratos e analíticos, como era comum em grande parte da literatura budista, podia-se abordá-lo em termos concretos e fenomenais, a linguagem comum dos eventos quotidianos. Se o princípio estivesse totalmente infundido nos fenómenos, então qualquer ato, por mais mundano que fosse, poderia manifestar o princípio. Por exemplo, o Mestre Nacional Hui-chung em TSL 3 descreve a mente dos antigos Budas como "entulho de muros e telhas".

Esta afirmação, aliás, recorda uma atitude encontrada na literatura chinesa que precede a chegada do Budismo à China. No *Chuang Tzu*, encontramos o Tao descrito como existindo em grilos, ervas, telhas e até em merda e mijo.5 Assim, a base teórica para descobrir o absoluto nos fenómenos, por mais humildes ou mundanos que sejam, não é apenas bastante explícita no pensamento Hua-yen, mas também tinha precedência na tradição filosófico-literária chinesa.

A indicação final da direção do pensamento budista chinês que mencionaremos aqui é a forma como o símile Ch'an da mente semelhante a um espelho estava a ser usado por volta do fim do século VIII, aproximadamente no ponto de transição entre os períodos inicial e intermédio do desenvolvimento do Ch'an. O símile era usado em pelo menos dois sentidos diferentes. Frequentemente implicava a mente inerentemente pura que existia por baixo daquilo que, para a maioria dos seres, é a superfície perturbada da consciência.

A maioria dos pensadores budistas chineses defendia que essa mente pura existia em todos os seres e não podia ser mais maculada do que um

espelho poderia ser maculado pelas imagens refletidas na sua superfície. Esta atitude particular era provavelmente partilhada pela maioria dos budistas Ch'an do início do século VIII. Note-se que este não é o sentido gradualista da mente-espelho, que implicava a necessidade de uma limpeza constante — um sentido atribuído pelo *Sutra da Plataforma*, talvez injustamente, a Shen-hsiu.6

O outro uso do símile era como a mente que funciona constantemente, de forma espontânea e precisa, no meio do mundo fenomenal. Tal como um espelho, reflete imediatamente e exatamente o que é colocado diante dele. Este foi o sentido, mais dinâmico do que o primeiro, que passou a predominar no Ch'an dos séculos VIII e IX. Não que a atitude anterior tenha sido negada — houve apenas uma mudança de ênfase.

Se este último sentido era de fato o defendido pela maioria dos budistas Ch'an, então estes poderiam razoavelmente esperar encontrar a realidade manifestada mais claramente nas palavras e atos dos seus mestres iluminados. Isto, de fato, parece ser o que Ma-tsu está a implicar na sua afirmação: "Esta própria mente é a Mente de Buda". Uma vez que a mente iluminada, tal como um espelho, está constantemente a refletir e a responder espontaneamente à realidade, todas as suas funções são potencialmente instrutivas. Os patriarcas do Ch'an precisam apenas de realizar as suas atividades rotineiras ou falar em termos quotidianos para manifestar as suas mentes puras e, assim, a própria realidade última. Nesta visão, analisar essa realidade seria não só inútil, como também contraproducente. Os registos de discurso parecem ser o fruto destas atitudes.

Temas e Estilo

Embora fosse desaconselhável, dada a natureza dos registos de discurso, tentar uma interpretação sistemática de *The Record of Tung-shan*, podemos pelo menos identificar vários temas principais, bem como certas tendências estilísticas, que sugerem as atitudes dos compiladores. Uma discussão destes temas e tendências pretende sugerir como o texto procede para transmitir o seu significado, em vez de o que o texto significa.

Um tema que ocorre em todos os registos de discurso Ch'an é o fracasso, e até a contraproducência, da abordagem exegética no comentário de sutras e textos budistas. Os exegetas e pedantes são frequentemente

ridicularizados. *The Record of Tung-shan* não se afasta desta tradição. Onde Nagarjuna* desmonta cuidadosamente o raciocínio dos teóricos doutrinais, os registos de discurso caricaturam-nos. Nenhuma tentativa é feita para os descredibilizar através da lógica.

Tung-shan geralmente faz o trabalho fustigando-os com perguntas que eles são incapazes de responder. Numa curta troca de palavras, Tung-shan pergunta a um oficial que pretendia escrever um comentário sobre a *Inscrição sobre a Fé na Mente* (*Hsin hsin ming*), um poema atribuído ao Terceiro Patriarca Ch'an, o significado da frase "Assim que há asserção e negação, a mente perde-se na confusão". O oficial não responde, e uma nota sugere que o oficial decidiu não escrever o comentário, afinal (TSL 24). Uma variação deste tema ocorre quando um estudante faz a Tung-shan uma pergunta que exige explicação. Neste caso, Tung-shan geralmente ou se recusa a responder à pergunta ou responde de alguma forma inesperada. Por exemplo, em TSL 82, um monge pergunta a Tung-shan o significado de um dístico particular de um poema Ch'an; Tung-shan limita-se a juntar as palmas das mãos e a erguê-las acima da cabeça. Seja qual for o significado deste ato, claramente não é uma explicação.

No entanto, Tung-shan nem sempre é avesso a comentar sutras ou poesia. Quando lhe perguntam o significado da frase "No meio do escurecer, escurecer novamente" em TSL 97, ele responde com um símile: "É como a língua de uma pessoa morta". Nas várias outras instâncias no texto em que ele responde a tais perguntas, também o faz através de um símile. Aparentemente, algumas formas de comentário são aceitáveis.

Como indicado anteriormente, Tung-shan sugeriu a possibilidade de revelar o absoluto através dos fenómenos na segunda das suas Cinco Classificações. Os símiles são idealmente adequados para este propósito. Além disso, em TSL 117, Tung-shan é bastante explícito sobre o tipo de linguagem que é inaceitável. Ao discutir três tipos de impureza presentes no mundo, ele identifica uma como "linguagem impura". Esta impureza, diz Tung-shan, é "dominar o trivial e perder de vista o essencial.

O resultado é que o potencial para a iluminação é completamente obscurecido". Isto sugere o uso excessivamente analítico da linguagem ao qual os pedantes são propensos. Assim, Tung-shan não parece estar a rejeitar todos os usos da linguagem para falar sobre o absoluto, apenas aqueles que são excessivamente pedantes e analíticos.

Outro tema conspícuo, importante não só no Ch'an mas também noutras escolas do Budismo *Mahayana**, é a posse da Natureza de Buda por todos os seres, tanto animados como inanimados. No início do século V, o monge Tao-sheng tinha afirmado que todos os seres sencientes, mesmo os *icchantikas* — os incorrigíveis do Budismo tradicional — possuíam a Natureza de Buda e eram assim capazes de atingir o caminho. Esta afirmação gerou uma tempestade de controvérsia, mas acabou por ser confirmada pela recém-chegada tradução de Dharmaksema do *Sutra do Nirvana**, feita em 421.

Yün-chü, discípulo de Tung-shan, parece ecoar esse debate inicial em TSL 47, onde descreve ironicamente o comportamento do *icchantika* como filial. No século VIII, Chan-jan, o nono patriarca da Escola T'ien-t'ai, argumentou que a Natureza de Buda se estendia mesmo aos seres não sencientes, apontando que distinguir entre seres animados e inanimados na questão da Natureza de Buda era cair num falso dualismo. Se, como sustentava a T'ien-t'ai, todas as coisas são manifestações da Mente Única, então tal como todos os seres sencientes possuíam a Natureza de Buda, as montanhas e os rios também deveriam possuir a Natureza de Buda.7

Este tema é introduzido cedo em *The Record of Tung-shan* e parece ter sido o tópico que levou Tung-shan ao seu mestre, Yün-yen. Ao perseguir a questão de como é possível para os seres não sencientes exporem o *Dharma*, Tung-shan vai primeiro a Kuei-shan, que por sua vez o encaminha para Yün-yen. A resposta de Yün-yen a esta pergunta impressiona obviamente Tung-shan, uma vez que ele permanece como discípulo de Yün-yen (TSL 3, 4).

É significativo que, neste conjunto inicial de anedotas, o sutra seja citado duas vezes como autoridade para confirmar que os seres não sencientes expõem o *Dharma* — isto por membros de uma tradição que se caracterizava como "um ensinamento fora dos sutras". Relata-se que o *Sutra Avatamsaka** diz: "A terra expõe o *Dharma*; os seres vivos expõem-no; ao longo dos três tempos, tudo o expõe". Yün-yen cita o *Sutra de Amitabha*: "Aves aquáticas, arvoredos, todos sem exceção recitam o nome do Buda, recitam o *Dharma*". Todas as coisas eram consideradas não só como possuindo a Natureza de Buda, uma qualidade algo estática, mas também como sendo capazes de ensinar ou manifestar o *Dharma*, uma qualidade extremamente dinâmica.

Talvez em parte para acentuar a ironia de os seres não sencientes possuírem a Natureza de Buda, Tung-shan utiliza objectos e imagens do tipo mais austero e inerte como ilustrações, nada de tão cativante como aves aquáticas ou mesmo árvores. Uma mente impoluta é talvez aquilo a que Tung-shan se refere quando fala de um lugar "sem um palmo de erva por 10 000 li" (TSL 58, 72). Esta imagem só poderia sugerir um deserto. Exemplos de imagens semelhantes são "palha de arroz" (TSL 99), "erva que não brota" (TSL 103) e "um único talo de cana após um incêndio" (TSL 92).

Até os mortos continuam a ensinar. Em TSL 32, Tung-shan diz ao seu companheiro de viagem que dentro de um santuário de beira de estrada (onde alguém teria sido enterrado) "está uma pessoa a ensinar sobre a mente e a natureza". Também foi sugerido que a inércia dos objetos usados como imagens enfatiza uma natureza não discriminatória que é característica do *bodhisattva*.8

Vagar, geralmente em peregrinação, é outro tema frequentemente encontrado. Este assume por vezes a forma de visitar vários mestres e, noutras ocasiões, é descrito como "entrar nas montanhas". Pareceria, pelos registos de discurso, que a peregrinação durante os T'ang era um rito de passagem fundamental para os monges. Estes textos dão-nos a sensação de que os monges Ch'an eram um segmento muito móvel da sociedade chinesa. Através da peregrinação, parecem ter procurado conferir amplitude à sua compreensão e prática. A exposição a uma variedade de mestres diferentes proporcionaria oportunidades para observar várias manifestações da Mente de Buda. A importância desta prática no caso de Tung-shan reflete-se na preponderância de anedotas de peregrinação que ocorrem durante a sua fase de estudante. Ocorrem bem mais do que o dobro das trocas de palavras entre o estudante Tung-shan e as figuras que ele encontra em peregrinação do que entre Tung-shan e o seu mestre, Yün-yen.

Muitas das trocas ocorrem entre Tung-shan e o seu companheiro quase constante, Shen-shan, um colega discípulo de Yün-yen. Uma delas (TSL 25) é com uma velha que carrega água. Estas anedotas dão provas de que a crença de que todos os seres manifestam a Mente de Buda era levada a sério. Um professor iluminado não precisa de ser a única fonte de sabedoria. Os registos de discurso, em vez de tentarem descrever a verdade

desta afirmação, demonstram-na através dos atos e das palavras dos participantes.

Uma prática associada à peregrinação é a de "entrar nas montanhas". A um nível prático, a ligação pode parecer bastante óbvia, uma vez que muitos dos mestres Ch'an tinham os seus templos em montanhas. Para os visitar, não se podia evitar entrar nas montanhas. Contudo, as jornadas pelas montanhas parecem ter sido mais do que isto. Nas anedotas concisas dos registos de discurso, onde o contexto é muitas vezes deixado por dizer, é significativo que o deambular pelas montanhas, quando ocorre, seja mencionado explicitamente.

Além disso, o deambular pelas montanhas é frequentemente apresentado como uma prática separada, um fim em si mesmo, sem qualquer menção a visitar professores. Por exemplo, em TSL 39, quando Hsüeh-feng diz a Tung-shan que está a "regressar aos picos", a conversa entre eles diz respeito apenas a como se vai para lá. Não há qualquer sugestão de visitar alguém. Na verdade, a forma como o deambular pelas montanhas é discutido nas anedotas sugere uma busca espiritual. O termo chinês frequentemente encontrado nos registos de discurso, "entrar na montanha" (*ju-shan*), é bastante distinto de escalar ou ir a uma montanha.

Claro que este termo pode não significar mais do que isolar-se numa região montanhosa, como o discípulo de Tung-shan, Yün-chü, fez em TSL 49. Mas existem certas tradições espirituais na China, como o Taoísmo Mao-shan, onde se acredita que o aspirante vai literalmente para o interior de uma montanha a fim de passar por uma transformação espiritual. Independentemente de como se entrasse nas montanhas, as implicações da jornada pareciam invariavelmente ser espirituais. Outra palavra usada quando se refere ao deambular pelas montanhas é *yu* (ex.: TSL 76). Este termo é usado no título do capítulo do *Chuang Tzu* traduzido como "Deambular Livre e Fácil", onde implica uma liberdade mental e física — claramente muito mais do que viajar por prazer.

As montanhas na China têm sido vistas como um aspeto particularmente poderoso da geografia sagrada. São por vezes os locais de morada dos mortos, ou de divindades locais. Yün-chü afirma ser incomodado por visitas de "espíritos celestiais" à sua cabana na montanha (TSL 49). As montanhas estão cheias de perigos, tais como feras ferozes, mas também exercem uma atração magnética da qual a riqueza da pintura

de paisagem e da poesia chinesas dá testemunho. Ao entrar nas montanhas, o peregrino está frequentemente a entrar noutra realidade. Quando Tung-shan encontra Lung-shan na sua morada na montanha, é recordado de que não existem estradas para o interior da montanha. Além disso, Lung-shan parece ser tão velho como, se não mais velho do que, a própria montanha (TSL 23).

Além de serem consideradas um espaço sagrado físico e de outro mundo, as montanhas também têm sido vistas como imagens de uma geografia sagrada interna e subjetiva. No *Lieh Tzu*, um texto antigo associado ao *Lao Tzu* e ao *Chuang Tzu*, encontramos relatos de jornadas, ricos em descrições de cenários naturais, que são explicitamente identificados como jornadas espirituais interiores. Quando encontramos tais jornadas em *The Record of Tung-shan*, essa distinção parece ser deixada intencionalmente ambígua, ou a ênfase oscila livremente entre o externo e o interno e vice-versa. Será a Montanha do Dragão, na qual Tung-shan encontra o monge Lung-shan, a sua própria Natureza de Buda, para a qual nenhuns "caminhos" conduzem, ou será uma montanha real visitada por Tung-shan no decurso da peregrinação? Possivelmente ambas.

Além de ser uma característica de regiões montanhosas de outro mundo, o espaço sagrado estende-se também ao mundo quotidiano e servil da rotina monástica. Um número significativo de encontros em *The Record of Tung-shan* situa-se em várias áreas dos arredores monásticos que não seriam normalmente consideradas apropriadas para atividade religiosa ou sagrada. Tung-shan confronta os seus discípulos em locais como o jardim, os arrozais, a cozinha, a enfermaria e os campos de chá. Ou nada e lugar nenhum é sagrado, ou tudo e todos os lugares o são. Que fazer massa de soja (TSL 50), por exemplo, possa tornar-se uma oportunidade para manifestar a Natureza de Buda é simplesmente outra manifestação da crença de Tung-shan na capacidade de todas as coisas de ensinarem o *Dharma*.

Tão instrutivo quanto o que aparece em *The Record of Tung-shan* é o que não aparece. O mais conspícuo pela sua quase ausência é Ts'ao-shan, geralmente considerado um dos principais discípulos de Tung-shan. Ele não entra em diálogo com Tung-shan e é mencionado apenas como o destinatário da longa *gatha** de Tung-shan intitulada "O Samadhi* do Espelho de Joia" (TSL 116) e no resumo elogioso da vida de Tung-shan

(TSL 120). Os outros discípulos de Tung-shan, como Yün-chü, aparecem cada um em inúmeros encontros com o seu mestre. Não é claro por que razão Ts'ao-shan deveria ser tão inconspícuo. Talvez ele não fosse, de fato, um discípulo próximo e a sua reputação seja o resultado da sua interpretação e desenvolvimento da doutrina das Cinco Classificações. Ou talvez a sua própria linhagem se tenha extinguido tão cedo que ele tivesse menos significado para os compiladores do texto do século XVII.

A iluminação, que historicamente tem sido uma das preocupações centrais do Budismo, também é raramente mencionada em *The Record of Tung-shan*. Um "grande despertar" (*ta-wu*) é assinalado apenas uma vez (TSL 9), por ocasião da própria iluminação de Tung-shan quando viu o seu reflexo no rio. Embora não se mostre que Tung-shan tenha induzido um "grande despertar" em mais ninguém, ele contribui para experiências de "despertar" em dois casos (TSL 58, 64) e de "intuição" (*sheng*) em outros dois (TSL 57, 81).

Assim, se as trocas de palavras no registo de discurso se destinavam a induzir a iluminação naqueles envolvidos ou eram "gatilhos de iluminação", como viriam a ser conhecidas mais tarde, os compiladores geralmente falharam em notar esse fato. Uma explicação alternativa seria que, contrariamente às expectativas posteriores, as anedotas não estavam tão preocupadas com a iluminação como com o caminho. Por outras palavras, pode ter sido considerado mais importante mostrar a mente pura tal como se manifestava no mundo dos fenómenos do que assinalar algum ponto ou conjunto de pontos discretos no tempo em que ocorreram experiências de pico.

A meditação, também central para a tradição budista, é mal mencionada, quanto mais discutida de qualquer forma que pudesse ser instrutiva. A questão da natureza do *samadhi** ou transe na meditação é levantada por Tung-shan em TSL 61, e Tung-shan e um monge são descritos como falecendo enquanto sentados em meditação em TSL 80 e TSL 119.

Devem notar-se, de passagem, outras duas lacunas em *The Record of Tung-shan*. Tung-shan não se envolveu no tipo de actividade disruptiva pela qual Lin-chi era devidamente famoso, como golpes e gritos. Onde alguns professores Ch'an confundem os seus interlocutores com comportamentos disruptivos, Tung-shan é mais suave, usando a perspicácia

e a destreza mental que frequentemente deixam os seus oponentes sem palavras ou a vacilar.

Também não há rasto de qualquer consciência da grande perseguição budista de 845. Possivelmente, a maioria dos budistas Ch'an eram alvos menos conspícuos para a perseguição do que as escolas budistas mais antigas e melhor estabelecidas, sendo, portanto, menos afetados por ela. Ou talvez a perseguição de 845 tivesse pouca ou nenhuma importância para os editores dos registos de discurso, uma vez que estavam tão afastados no tempo desses eventos cataclísmicos.

Terminologia e Tradução

Os monges Ch'an têm pelo menos dois nomes de dois caracteres cada. Assim, Ma-tsu é uma alcunha para o monge Tao-i; este último é um nome clerical. A alcunha é geralmente o nome do local do templo do monge. Tung-shan é, literalmente, "Montanha da Gruta", o local no nordeste de Kiangsi onde se situava o templo de Liang-chieh. O nome "Ma-tsu" é uma das poucas exceções a este padrão, uma vez que não é um nome de lugar; utiliza o nome de família secular de Tao-i e significa "o patriarca Ma". Nos textos Ch'an, um monge é geralmente referido apenas pela sua alcunha, ex.: Tung-shan. Quando ambos os nomes são usados, tratarei a alcunha como um nome de lugar, ex.: Liang-chieh (nome clerical) de Tung-shan (nome de lugar). Caso contrário, o nome de lugar será tratado como uma alcunha.

Quando os monges se dirigiam uns aos outros, geralmente não usavam nenhum dos dois nomes acabados de discutir. Em vez disso, usavam um de vários títulos. Uma vez que a maioria das traduções destes títulos faz pouco sentido e onde não existe um título ocidental comparável, mantive a transliteração chinesa ou sânscrita. A forma mais comum de tratamento entre monges era *Acarya*, que aparece no texto chinês como *she-li*.

Este termo era uma abreviatura de *ah-she-li*, uma transliteração chinesa do termo sânscrito de tratamento que demonstra respeito, geralmente por um professor religioso. Uma forma de tratamento quase tão comum entre monges era *Ho-shang*. A origem deste termo é incerta. Um equivalente em português poderia ser "Ó Monge!", mas como tais formas vocativas caíram em desuso no português moderno, o seu uso aqui soaria forçado. Assim, a transliteração chinesa foi mantida. Um monge usaria frequentemente o termo autodepreciativo "este velho monge" ao referir-se a si próprio.

Esta forma não é de modo algum rígida, pois o mesmo monge muda frequentemente, dentro de uma única passagem, para outras formas da primeira pessoa (ver TSL 3). Frequentemente, ao falar de um monge na terceira pessoa, utiliza-se o termo sânscrito *sramana** (*sha-men*). Este termo referia-se originalmente a um certo tipo de mendigo errante ascético na Índia que rejeitava os *Vedas* e procurava, em vez disso, encontrar explicações satisfatórias do universo e da vida através do raciocínio e da investigação. Eventualmente, tornou-se um termo budista geral para alguém que renunciou à vida doméstica para praticar o caminho budista. *Shang-tso* (literalmente, "assento superior") era originalmente usado para designar monges seniores, mas mais tarde tornou-se um termo para monges matriculados em geral.

Embora tenhamos dito anteriormente que Tung-shan tinha o seu centro em Hung-chou, na moderna Kiangsi, o título do nosso texto identifica-o como sendo de Juichou. Isto deve-se ao fato de o nome dessa região, como o da maioria das regiões da China, ter mudado várias vezes. Pouco depois da queda dos T'ang, Hung-chou foi renomeada Yün-chou, o nome regional usado em *A Transmissão da Lâmpada*. Nos Sung do Sul (1225), o nome foi novamente alterado para Jui-chou, o nome da região usado pelos editores do nosso texto.

A disposição do texto tal como aparece no Cânone Budista Taisho foi ligeiramente alterada. A anedota que deveria ter aparecido como TSL 12, de acordo com a ordem original, foi movida para o fim da tradução, tornando-se TSL 120. A razão para isto é que a anedota é bastante diferente em conteúdo e estilo do resto das anedotas e, a julgar pelo seu tom elogioso, pode ter sido uma inscrição memorial. Não é poesia nem diálogo,

mas um resumo na terceira pessoa da carreira de Tung-shan. Assim, é mais apropriada na conclusão.

Estou em dívida para com Carl Bielefeldt por me ter sugerido pela primeira vez, há muitos anos, que era necessária uma tradução de *The Record of Tung-shan*. O projeto levou-me ao Japão onde, através dos esforços e da generosidade do meu patrocinador, o Professor Yuichi Kajiyama da Universidade de Quioto, e da sua esposa, pude passar três anos produtivos e encantadores. Estou especialmente grato ao Professor Seizan Yanagida, que cedeu generosamente do seu conhecimento e tempo durante todo o período da minha estadia.

Gostaria também de agradecer aos Professores Lewis Lancaster e Michael Strickmann pelo seu apoio e crítica durante as fases finais da escrita, e a Gary Snyder, Mel Weitsman e aos Roshis Hakuyu Maezumi e Robert Aitken pela sua consulta em questões de conteúdo e estilo. Agradecimentos especiais são devidos a Peter Gregory pelo seu apoio e aconselhamento e a Stephan Bodian pela sua edição cuidada do texto. Uma última palavra de gratidão vai para o Roshi Taikan Shiomi que, através da sua generosa contribuição, tornou possível a publicação desta obra.

Notas

1. Para uma discussão sobre o Ch'an do Norte e a sua influência na Escola Ox-head e no Ch'an do Sul, ver John McRae, "The Ox-head School of Chinese Ch'an Buddhism: From Early Ch'an to the Golden Age", em *Studies in Ch'an and Hua-yen*, editado por Robert M. Gimello e Peter N. Gregory, Honolulu: University of Hawaii Press, 1983.

2. Paul Demiévelle, *Choix d'etudes sinologiques*, pp. 118–19.

3. O termo "conceito" é aqui utilizado, e ao longo desta discussão, no sentido de uma ideia geral e abstracta.

4. Ver Ruth Fuller Sasaki, *The Record of Lin-chi*, pp. 6–7.

5. Esta passagem do *Chuang Tzu* aparece no capítulo 23, "O Conhecimento deambulou para o Norte" (*Chih pei yu*). Ver Burton Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu*, p. 241.

6. Para uma análise histórica detalhada do uso da imagem do espelho no início do Ch'an, ver John McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.

7. Existe um breve relato da evolução deste pensamento na história budista chinesa num artigo de William LaFleur, "Saigyo and the Buddhist Value of Nature, Part I", *History of Religions*, 13.2 (1973), pp. 93–128.

8. Ver nota 45 da tradução.

O Registo de Liang-chieh

de Tung-shan em Jui-chou

1 O Mestre, cujo nome pessoal era Liang-chieh, era um membro da família Yu de Kuei-chi. Uma vez, em criança, ao ler o *Sutra do Coração* com o seu tutor, chegou à frase: "Não há olho, nem ouvido, nem nariz, nem língua, nem corpo, nem mente". Ele imediatamente sentiu o rosto com a mão e disse ao seu tutor: "Eu tenho olhos, ouvidos, nariz, língua e assim por diante; porque diz o sutra que eles não existem?"1

Isto apanhou o tutor de surpresa e, reconhecendo a singularidade de Tung-shan, ele disse: "Eu não sou capaz de ser o teu mestre".

Dali, o Mestre foi para a Montanha Wu-hsieh, onde, após prestar homenagem ao Mestre Ch'an Mo, vestiu o hábito e rapou a cabeça.2

Quando tinha vinte e um anos, foi para a Montanha Sung 3 e tomou os Preceitos Completos.4

2 O Mestre partiu em peregrinação e, indo primeiro visitar Nan-ch'üan,5 chegou quando estavam em curso os preparativos para o banquete memorial de Ma-tsu.6,7

Nan-ch'üan colocou a seguinte questão à assembleia, dizendo: "Amanhã, prestaremos homenagem a Ma-tsu. Acham que ele voltará ou não?"8

Ninguém ofereceu uma resposta, por isso o Mestre adiantou-se e disse: "Ele virá assim que o seu companheiro estiver presente".9

Nan-ch'üan disse: "Este companheiro, embora jovem, é adequado para ser cortado e polido".10

O Mestre respondeu: "*Ho-shang*, não esmague o que é bom em algo medíocre".

3 Em seguida, o Mestre fez uma visita a Kuei-shan {11} e disse-lhe: "Ouvi recentemente que o Mestre Nacional Chung de Nan-yang {12} defendia a doutrina de que os seres não sencientes expõem o *Dharma*.13 Ainda não compreendi as subtilezas deste ensinamento".

Kuei-shan disse: "Pode você, *Acarya*, lembrar-se dos detalhes do que ouviu?"

"Sim, posso", disse o Mestre.

"Então porque não tenta repeti-lo para mim?", disse Kuei-shan.

O Mestre começou: "Um monge perguntou a Hui-chung: 'Que tipo de coisa é a mente dos antigos budas?'14

"O Mestre Nacional respondeu: 'É entulho de muros e telhas'.15

" 'Entulho de muros e telhas! Não é isso algo não senciente?', perguntou o monge.

" 'É', respondeu o Mestre Nacional.

"O monge disse: 'E no entanto pode expor o *Dharma*?'

" 'Está constantemente a expô-lo, radiantemente a expô-lo, a expô-lo sem cessar', respondeu o Mestre Nacional.

"O monge perguntou: 'Então porque é que eu não o ouvi?'

"O Mestre Nacional disse: 'Você mesmo não o ouviu, mas isto não pode impedir aqueles que são capazes de o ouvir'.

" 'Que tipo de pessoa adquire tal audição?', perguntou o monge.

" 'Todos os sábios adquiriram tal audição', respondeu o Mestre Nacional.

"O monge perguntou: 'Pode ouvi-lo, *Ho-shang*?'

" 'Não, não posso', respondeu o Mestre Nacional.

"O monge disse: 'Se não o ouviu, como sabe que os seres não sencientes expõem o *Dharma*?'

"O Mestre Nacional disse: 'Felizmente, não o ouvi. Se o tivesse ouvido, seria igual aos sábios e você, portanto, não ouviria o *Dharma* que eu ensino'.

" 'Nesse caso, as pessoas comuns não teriam parte nisso', disse o monge.16

" 'Eu ensino para pessoas comuns, não para sábios', respondeu o Mestre Nacional.

" 'O que acontece depois de as pessoas comuns o ouvirem?', perguntou o monge.

" 'Então deixam de ser pessoas comuns', disse o Mestre Nacional.

"O monge perguntou: 'De acordo com que sutra se diz que os seres não sencientes expõem o *Dharma*?'

" 'Claramente, não deveria sugerir que não faz parte dos sutras. Não o viu no *Sutra Avatamsaka**? Diz: "A terra expõe o *Dharma*, os seres vivos expõem-no, ao longo dos três tempos, tudo o expõe" '.17 O Mestre completou assim a sua narração.

Kuei-shan disse: "Esse ensinamento também existe aqui. No entanto, raramente se encontra alguém capaz de o compreender".

Tung-shan disse: "Ainda não o compreendo claramente. Poderia o Mestre comentar?"

Kuei-shan ergueu o seu espanador,18 dizendo: "Compreende?"

"Não, não compreendo. Por favor, *Ho-shang*, explique", respondeu Tung-shan.

Kuei-shan disse: "Nunca lhe poderá ser explicado por meio da boca de quem nasceu de pai e mãe".

Tung-shan perguntou: "Tem o Mestre algum contemporâneo no Caminho que possa clarificar este problema para mim?"

"Daqui, vá para Yu-hsien de Li-ling, onde encontrará algumas grutas ligadas.19 A viver nessas grutas está um homem do Caminho, Yün-yen.20 Se for capaz de 'afastar a erva e observar o vento',21 então achá-lo-á digno do seu respeito", disse Kuei-shan.

"Que tipo de homem é ele afinal?", perguntou Tung-shan.

Kuei-shan respondeu: "Uma vez ele disse a este velho monge:22 'O que devo fazer se desejar seguir o Mestre?'

"Este velho monge respondeu: 'Deve cortar imediatamente as suas impurezas'.

"Ele disse: 'Então estarei à altura da expectativa do Mestre?'

"Este velho monge respondeu: 'Não obterá absolutamente nenhuma resposta enquanto eu aqui estiver' ".

4 Tung-shan despediu-se, consequentemente, de Kuei-shan e seguiu diretamente para casa de Yün-yen. Fazendo referência ao seu encontro anterior com Kuei-shan, perguntou imediatamente que tipo de pessoa era capaz de ouvir o *Dharma* exposto por seres não sencientes.

Yün-yen disse: "Os seres não sencientes são capazes de o ouvir".

"Pode ouvi-lo, *Ho-shang*?", perguntou Tung-shan.

Yün-yen respondeu: "Se eu pudesse ouvi-lo, então você não seria capaz de ouvir o *Dharma* que eu ensino".

"Porque não posso ouvi-lo?", perguntou Tung-shan.

Yün-yen ergueu o seu espanador e disse: "Já consegue ouvir?"

Tung-shan respondeu: "Não, não consigo".

Yün-yen disse: "Nem sequer consegue ouvir quando eu exponho o *Dharma*; como espera ouvir quando um ser não senciente expõe o *Dharma*?"

Tung-shan perguntou: "Em que sutra se ensina que os seres não sencientes expõem o *Dharma*?"

Yün-yen respondeu: "Não o viu? No *Sutra de Amitabha** diz: 'Aves aquáticas, arvoredos, todos sem exceção recitam o nome do Buda, recitam o *Dharma*' ".23

Refletindo sobre isto, Tung-shan compôs a seguinte *gatha**:

Que incrível, que incrível! Difícil de compreender que seres não sencientes exponham o *Dharma*. Simplesmente não pode ser ouvido com o ouvido, Mas quando o som é ouvido com o olho, então é compreendido.

5 Tung-shan disse a Yün-yen: "Tenho alguns hábitos {24} que ainda não foram erradicados".

Yün-yen disse: "O que tem estado a fazer?"

Tung-shan respondeu: "Não me tenho preocupado com as 'Quatro Nobres Verdades' ".25

Yün-yen disse: "Já está alegre?"26

Tung-shan disse: "Seria mentira dizer que não estou alegre. É como se tivesse agarrado uma pérola brilhante num monte de merda".

6 Tung-shan perguntou a Yün-yen: "Quando eu desejar encontrá-lo, o que deverei fazer?"

"Faça um inquérito ao camareiro", respondeu Yün-yen.27

Tung-shan disse: "Estou a inquirir agora".

"O que lhe diz ele?", perguntou Yün-yen.

7 Uma vez, quando Yün-yen estava a fazer umas sandálias de palha,28 Tung-shan aproximou-se dele e disse: "Gostaria de ter os olhos do Mestre".

Yün-yen disse: "Onde foram parar os seus?"

"Liang-chieh nunca os teve", respondeu Tung-shan.

Yün-yen disse: "Supondo que os tinha, onde os colocaria?"

Tung-shan nada disse. Yün-yen disse: "Não é o olho que deseja olhos?"

"Não é o meu olho", respondeu Tung-shan.

"Saia!", trovejou Yün-yen.

8 Quando Tung-shan se estava a despedir, Yün-yen perguntou: "Onde vai?"

Tung-shan respondeu: "Embora o esteja a deixar, ainda não decidi onde ficarei".

Yün-yen perguntou: "Não vai para Hunan, pois não?"

"Não", respondeu Tung-shan.

"Não vai regressar à sua terra natal, pois não?", perguntou Yün-yen.

"Não", respondeu Tung-shan.

"Quando regressará?", perguntou Yün-yen.

"Esperarei até que você tenha uma residência fixa", disse Tung-shan.

Yün-yen disse: "Após a sua partida, será difícil voltarmos a encontrar-nos".

Tung-shan disse: "Será difícil não nos encontrarmos".

9 Mesmo antes de partir,29 Tung-shan perguntou: "Se, após muitos anos, alguém perguntar se sou capaz de retratar a semelhança do Mestre, como deverei responder?"30

Após permanecer em silêncio por um momento, Yün-yen disse: "Apenas esta pessoa".31

Tung-shan ficou perdido em pensamentos. Yün-yen disse: "Chieh *Acarya*, tendo assumido o fardo desta Grande Questão,32 deve ser muito cauteloso".

Tung-shan permaneceu duvidoso sobre o que Yün-yen tinha dito. Mais tarde, enquanto atravessava um rio, viu a sua imagem refletida e experienciou um grande despertar para o significado da troca de palavras anterior. Compôs a seguinte *gatha**:

Evita ardentemente procurar fora, Para que não se afaste de ti. Hoje caminho sozinho, Em todo o lado o encontro. Ele agora não é outro senão eu mesmo, Mas eu agora não sou ele. Deve ser compreendido desta forma Para que se funda com a Talidade.

10 Mais tarde, durante um serviço memorial perante o retrato de Yün-yen, um monge perguntou: "Quando o mestre anterior disse: 'Apenas esta pessoa', era realmente isto?"

Tung-shan respondeu: "Era".

O monge disse: "O que queria ele dizer?"

"Naquela altura quase interpretei mal a intenção do mestre anterior", disse Tung-shan.

O monge disse: "Pergunto-me se o mestre anterior conhecia realmente a realidade".33

Tung-shan disse: "Se ele não conhecesse a realidade, como poderia ter conhecido tal forma de responder? Se ele conhecesse a realidade, porque se daria ao trabalho de responder dessa maneira?"

11 Pelo fato de o Mestre estar a realizar um banquete memorial para Yün-yen, um monge perguntou: "Que ensinamento recebeu enquanto esteve na casa de Yün-yen?"

O Mestre disse: "Embora estivesse lá, não recebi qualquer ensinamento".

"Visto que não recebeu propriamente qualquer ensinamento, porque está a realizar este memorial?", perguntou o monge.

"Porque haveria de lhe voltar as costas?", respondeu o Mestre.

"Se começou por encontrar Nan-ch'üan,34 porque realiza agora um banquete memorial para Yün-yen?", perguntou o monge.

"Não é a virtude ou o *Buddha Dharma* do meu mestre anterior que estimo, apenas que ele não me deu explicações exaustivas", respondeu o Mestre.

"Visto que está a realizar este banquete memorial para o mestre anterior, concorda com ele ou não?", perguntou o monge.

O Mestre disse: "Concordo com metade e não concordo com metade".

"Porque não concorda completamente?", perguntou o monge.

O Mestre disse: "Se concordasse completamente, então seria ingrato para com o meu mestre anterior".

12 Yün-yen, dirigindo-se à assembleia, disse: "Existe um filho numa certa família que responde sempre a tudo o que lhe é perguntado".

O Mestre adiantou-se e perguntou: "Quão grande é a biblioteca que ele tem no seu quarto?"

Yün-yen disse: "Nem uma única palavra".

O Mestre disse: "Então como sabe ele tanto?"

"De dia ou de noite, ele nunca dorme", respondeu Yün-yen.

"Está tudo bem se lhe fizer uma pergunta?", perguntou o Mestre.

"Ele poderia responder, mas não o fará", disse Yün-yen.

13 O prior {35} regressou de uma visita a Shih-shih.36 Yün-yen perguntou-lhe: "Visto que entraste nas Grutas de Pedra, não deverias regressar apenas assim, pois não?"

O prior não deu resposta.

Tung-shan respondeu por ele: "Alguém já tinha ocupado o lugar dele lá".

Yün-yen disse a Tung-shan: "E o que farás tu quando fores?"

O Mestre disse: "Não se deve quebrar a etiqueta costumeira".

14 Yün-yen perguntou a uma monja: "O teu pai vive?"

A monja respondeu: "Sim, vive".

Yün-yen perguntou: "Que idade tem ele?"

A monja disse: "Oitenta anos".

Yün-yen disse: "Tens um pai que não tem oitenta. Sabes quem é?"

A monja respondeu: "Não é ele aquele que veio apenas assim?"37

Yün-yen disse: "Essa pessoa ainda não é mais do que o filho ou o neto".

O Mestre disse: "Na verdade, mesmo a pessoa que não veio apenas assim não é mais do que o filho ou o neto".

15 Na primeira visita do Mestre a Lu-tsu,38 ele prestou homenagem e ficou à espera. Após um curto período, saiu e voltou a entrar. Lu-tsu disse: "Apenas assim, apenas assim. Então é assim que tu és!"

O Mestre disse: "Há definitivamente alguém que discorda".

Lu-tsu disse: "Porque te ocupas com a eloquência?"

O Mestre, consequentemente, fez as devidas vênias e serviu Lu-tsu durante vários meses.

16 Um monge perguntou a Lu-tsu: "O que é o falar sem palavras?"39

Lu-tsu perguntou: "Onde guardas a tua boca?"

O monge respondeu: "Não há boca".40

Lu-tsu disse: "Com que comerás?"

O monge não respondeu.

O Mestre disse em seu lugar: "Ele não tem fome. Que comida comeria?"

17 O Mestre visitou Nan-yüan.41 Quando subiu ao Salão do *Dharma*, Nan-yüan disse: "Já nos encontrámos".

O Mestre saiu então do salão. Mas no dia seguinte subiu novamente ao salão e perguntou: "Ontem fui o destinatário da benevolência do monge. No entanto, não sei onde foi que nos encontrámos antes".

Nan-yüan disse: "Entre mente e mente não há intervalo. Todas fluem para o mar da natureza original".42

O Mestre disse: "Quase fui excessivamente crédulo".

18 Quando o Mestre se despediu, Nan-yüan disse: "Faz um estudo minucioso do *Buddha Dharma* e beneficia amplamente o mundo".

O Mestre disse: "Não tenho qualquer dúvida quanto a estudar o *Buddha Dharma*, mas o que é beneficiar amplamente o mundo?"

Nan-yüan disse: "Não negligenciar um único ser".

19 O Mestre foi a Ching-chao para prestar respeitos ao monge Hsing-p'ing.43 Hsing-p'ing disse: "Não deverias honrar um velho decrépito".

O Mestre disse: "Honro aquele que não é um velho decrépito".

Hsing-p'ing disse: "Aqueles que não são velhos decrépitos não aceitam ser honrados".

O Mestre disse: "Nem o obstruem".

20 Depois o Mestre perguntou: "Que tipo de coisa é a mente dos antigos budas?"44

Hsing-p'ing disse: "É a tua própria mente".

O Mestre disse: "Embora seja assim, continua a ser um problema para mim".

Hsing-p'ing disse: "Se é assim que as coisas são, deverias ir perguntar a um homem de madeira".45

O Mestre disse: "Tenho uma única frase com que exprimi-lo e não me baseio nas palavras dos sábios".

Hsing-p'ing disse: "Porque não avanças e a dizes?"

O Mestre disse: "Não é assunto meu".

21 Quando o Mestre se estava a despedir, Hsing-p'ing perguntou: "Para onde irás?"

O Mestre disse: "Vou apenas deambular por aí, sem qualquer lugar fixo onde parar".

Hsing-p'ing disse: "Será o Corpo do *Dharma* ou o Corpo da Recompensa que deambula por aí?"46

O Mestre disse: "Eu nunca o explicaria dessa maneira".

Hsing-p'ing bateu as palmas.

22 O Mestre, juntamente com o Tio Mi,47 visitou Pai-yen.48 Pai-yen perguntou-lhes: "De onde vieram?"

O Mestre respondeu: "Viemos de Hunan".

"Qual é o apelido do intendente de lá?", perguntou Pai-yen.49

"Não soube o seu apelido", respondeu o Mestre.

"Qual é o seu nome próprio?", perguntou Pai-yen.

"Também não soube o seu nome próprio", respondeu o Mestre.

"Ele ainda administra os assuntos ou não?", perguntou Pai-yen.

"Ele tem assistentes prontos", disse o Mestre.

"Ele ainda faz as suas rondas de circuito?", perguntou Pai-yen.50

"Não, não faz", respondeu o Mestre.

"Porque não faz ele as suas rondas de circuito?", inquiriu Pai-yen.

O Mestre virou-se, balançando as mangas, e saiu. Na manhã seguinte, Pai-yen entrou no salão e, convocando os dois *shang-tsos*, disse-lhes: "Ontem este velho monge foi incapaz de vos responder com uma frase de reviravolta adequada.51 Durante toda a noite não consegui descansar tranquilamente, por isso hoje, por favor, forneçam-me uma frase de reviravolta. Se estiver de acordo com a mente deste velho monge, então providenciarei as provisões para o canjo e poderemos passar o Verão juntos".52

O Mestre disse: "Por favor, avance e pergunte, *Ho-shang*".

"Porque não faz ele as suas rondas de circuito?", perguntou Pai-yen.

"Ele é demasiado nobre para isso", disse o Mestre.

Pai-yen providenciou as provisões para o canjo e juntos passaram o Verão.

23 O Mestre, juntamente com o Tio Mi, foi visitar Lung-shan.53 O velho monge perguntou: "Não existem estradas para estas montanhas, por isso que rota seguiram para chegar aqui?"54

"Concedido, não há estradas, por isso o que seguiu você, então, para chegar aqui, *Ho-shang*?", contra-atacou o Mestre.

O velho monge disse: "Não vim seguindo nuvens ou água".

"Há quanto tempo vive o *Ho-shang* nesta montanha?", perguntou o Mestre.

"Não me preocupo com a passagem das Primaveras e dos Outonos", respondeu o velho monge.

"O que estava situado aqui primeiro, você, *Ho-shang*, ou a montanha?", perguntou o Mestre.

"Não sei", disse o velho monge.

"Porque não sabe?", perguntou o Mestre.

"Não vim seguindo deuses ou homens", respondeu o velho monge.

"Que razão encontra o *Ho-shang* para habitar nesta montanha?", perguntou o Mestre.

"Vi dois bois de barro {55} a lutar um com o outro até caírem no mar. Desde então, as flutuações cessaram", respondeu o velho monge.

O Mestre prestou homenagem com um sentido renovado de decoro.

24 Quando o Mestre estava a fazer uma peregrinação, encontrou um oficial que disse: "Pretendo escrever um comentário sobre a *Inscrição sobre a Fé na Mente* do Terceiro Patriarca".56

"Como explicará a frase: 'Assim que há asserção e negação, a mente perde-se na confusão'?"57

25 Quando o Mestre partiu pela primeira vez em peregrinação, encontrou uma velha a carregar água. O Mestre pediu um pouco de água para beber.

A velha disse: "Não o impedirei de beber, mas tenho uma pergunta que devo fazer primeiro. Diga-me, quão suja está a água?"58

"A água não está nada suja", disse o Mestre.

"Vá-se embora e não contamine os meus baldes de água", respondeu a velha.

26 Quando o Mestre estava em Leh-t'an, encontrou o Monge Chefe Ch'u,59 que disse: "Que incrível, que incrível, o reino do Buda e o reino do Caminho!60 Que inimaginável!"

Consequentemente, o Mestre disse: "Eu não inquiro sobre o reino do Buda ou o reino do Caminho; antes, que tipo de pessoa é aquele que fala assim sobre o reino do Buda e o reino do Caminho?"

Quando, após um longo tempo, Ch'u não respondeu, o Mestre disse: "Porque não responde mais depressa?"

Ch'u disse: "Tal agressividade não servirá".

"Nem sequer respondeu ao que lhe foi perguntado, por isso como pode dizer que tal agressividade não servirá?", disse o Mestre.

Ch'u não respondeu. O Mestre disse: "O Buda e o Caminho não passam de nomes. Porque não cita algum ensinamento?"

"O que diria um ensinamento?", perguntou Ch'u.

"Quando tiveres obtido o significado, esquece as palavras",61 disse o Mestre.

"Ao depender ainda de ensinamentos, adoece a sua mente", disse Ch'u.

"Mas quão grande é a doença daquele que fala sobre o reino do Buda e o reino do Caminho?", disse o Mestre.

Novamente Ch'u não respondeu. No dia seguinte, ele faleceu subitamente. Naquela altura, o Mestre passou a ser conhecido como "aquele que questiona os monges chefes até à morte".

27 Quando o Mestre estava a atravessar um rio com o Tio Mi de Shen-shan, perguntou: "Como se atravessa um rio?"

"Não molhes os pés", disse Shen-shan.

"Na sua venerável idade, como pode dizer tal coisa!", disse o Mestre.

"Como atravessas tu um rio?", perguntou Shen-shan.

"Os pés não se molham", respondeu o Mestre.62

28 Um dia, o Mestre estava a cultivar o canteiro de chá com Shen-shan. O Mestre atirou para o chão a sua enxada e disse: "Não me resta a mínima força".

"Se não te resta nenhuma força, como é que podes sequer dizê-lo?", perguntou Shen-shan.

"Eu costumava dizer sempre que você era aquele com muita força", disse o Mestre.

29 Uma vez, enquanto o Mestre estava em peregrinação com Shen-shan, viram um coelho branco cruzar-se subitamente à frente deles. Shen-shan comentou: "Que elegante!"

"De que maneira?", perguntou o Mestre.

"É tal como um plebeu vestido de branco a prestar respeitos a um alto ministro".

"Na sua venerável idade, como pode dizer tal coisa!", disse o Mestre.

"E quanto a ti?", perguntou Shen-shan.

"Após gerações a servir como um alto funcionário, cair temporariamente em circunstâncias reduzidas", respondeu o Mestre.

30 Quando Shen-shan tinha pegado numa agulha para remendar roupas, o Mestre perguntou: "O que estás a fazer?"

"A remendar", respondeu Shen-shan.

"De que maneira remendas?", perguntou o Mestre.

"Um ponto é como o seguinte", disse Shen-shan.

"Temos estado a viajar juntos há vinte anos e você ainda consegue dizer tal coisa! Como pode haver tal astúcia?", disse o Mestre.

"Como remenda, então, o venerável monge?", perguntou Shen-shan.

"Tal como se a terra inteira estivesse a expelir chamas", respondeu o Mestre.

31 Shen-shan disse ao Mestre: "Não há lugar a que um amigo {63} não estivesse disposto a ir por causa da amizade. Poderia exprimir o ponto essencial disto em poucas palavras?"

"Tio, com tal ideia como poderia alguma vez ter sucesso!", respondeu o Mestre.

Como resultado de o Mestre dizer isto, Shen-shan despertou subitamente e, a partir daí, a sua maneira de falar tornou-se invulgar. Mais tarde, quando estavam a atravessar um tronco que servia de ponte sobre um riacho, o Mestre precedeu Shen-shan na travessia, pegou no tronco e disse: "Anda, passa".

"— *Acarya*! — chamou Shen-shan. O Mestre largou o tronco.

32 Certa vez, quando o Mestre caminhava com Shen-shan, apontou para um santuário à beira da estrada e disse: "Está ali dentro uma pessoa a ensinar sobre a mente e a natureza". "Quem é?", perguntou Shen-shan. "Se puderes fazer uma pergunta adequada, Tio, a morte será completamente cortada", disse o Mestre. "Quem ensina sobre a mente e a natureza?", disse Shen-shan. "Enquanto morto, está vivo",64 acrescentou o Mestre.

33 O Mestre perguntou a Hsüeh-feng:65 "De onde vieste?" "Vim de T'ien-t'ai", respondeu Hsüeh-feng. "Encontraste Chih-i?"66, perguntou o Mestre. "Vou definitivamente participar da clava de ferro",67 disse Hsüeh-feng.

34 Hsüeh-feng foi prestar os seus respeitos ao Mestre. O Mestre disse: "Quando entrares pela porta, deves dizer algo.68 Não servirá dizer que já entraste". "Não tenho boca", disse Hsüeh-feng. "Embora possas não ter boca, deverias ainda assim devolver-me os meus olhos", disse o Mestre. Hsüeh-feng nada disse.

35 Certa vez, quando Hsüeh-feng carregava um feixe de lenha, chegou diante do Mestre e atirou o feixe ao chão. "Quão pesado é?", perguntou o Mestre. "Não há ninguém na terra que o consiga levantar", respondeu Hsüeh-feng. "Então como chegou aqui?", perguntou o Mestre. Hsüeh-feng nada disse.

36 O Mestre escreveu o carácter para "Buda" num leque. Yün-yen viu-o e, discordando, escreveu o carácter para "não-".69 O Mestre alterou-o, escrevendo o carácter para "nem".70 Hsüeh-feng viu o leque e livrou-se dele imediatamente.71

37 Hsüeh-feng servia como cozinheiro do arroz.72 Certa vez, enquanto escolhia seixos do arroz, o Mestre perguntou: "Escolhes os seixos e pões o arroz de lado, ou escolhes o arroz e pões os seixos de lado?" "Ponho de lado o arroz e os seixos ao mesmo tempo", respondeu Hsüeh-feng. "O que comerão os monges?", perguntou o Mestre. Hsüeh-feng virou imediatamente o balde do arroz. O Mestre disse: "Dadas as tuas afinidades básicas, serás mais compatível com Te-shan".73

38 Um dia o Mestre perguntou a Hsüeh-feng: "O que estás a fazer?" "A talhar um tronco para um balde", respondeu Hsüeh-feng. "Quantas machadadas leva até estar concluído?", perguntou o Mestre. "Uma machadada serve", respondeu Hsüeh-feng. "Isso ainda é um assunto deste

lado. E quanto a um assunto do outro lado?", perguntou o Mestre. "Realizá-lo diretamente sem lhe tocar com a mão", respondeu Hsüeh-feng. "Isso ainda é um assunto deste lado. E quanto a um assunto do outro lado?", perguntou o Mestre. Hsüeh-feng desistiu.

39 Quando Hsüeh-feng se despediu, o Mestre disse: "Para onde vais?" "Vou regressar aos picos", respondeu Hsüeh-feng. "Quando partiste, por que estrada saíste?", perguntou o Mestre. "Saí pelo caminho dos Picos do Macaco Voador",74 disse Hsüeh-feng. "Que estrada tomarás agora no teu regresso?", perguntou o Mestre. "Irei pelo caminho dos Picos do Macaco Voador", disse Hsüeh-feng. "Há uma pessoa que não vai pelo caminho dos Picos do Macaco Voador. Reconhecê-la-ias?", perguntou o Mestre. "Não a reconheceria", disse Hsüeh-feng. "Porque não a reconhecerias?", perguntou o Mestre. "Não tem rosto", respondeu Hsüeh-feng. "Se não a reconhecerias, como sabes que não tem rosto?", perguntou o Mestre. Hsüeh-feng não deu resposta.

40 Tao-ying de Yün-chü {75} veio ver o Mestre. O Mestre perguntou: "De onde vieste?" "Vim de casa de Ts'ui-wei",76 respondeu Yün-chü. "Que palavras tem Ts'ui-wei para os seus discípulos?", perguntou o Mestre. Yün-chü respondeu: "Quando Ts'ui-wei estava a realizar um memorial para os *arhats*,77 perguntei: 'Será que os *arhats* vêm realmente quando se realiza um memorial para eles?'. Ts'ui-wei respondeu: 'O que comes tu todos os dias?' ". "Ele disse mesmo isso?", perguntou o Mestre. "Disse", respondeu Yün-chü. "Não foi em vão que visitaste um mestre tão capaz", disse o Mestre.

41 O Mestre perguntou a Yün-chü: "Qual é o teu nome?" "Tao-ying", respondeu Yün-chü. "Diz como era antes disso", disse o Mestre. "Antes disso não me chamava Tao-ying", disse Yün-chü. "Isso é o mesmo que a resposta deste velho monge a Tao-wu",78 disse o Mestre.

42 Yün-chü perguntou: "Porque veio o Patriarca do Ocidente?"79 "*Acarya*! Mais tarde, quando tiveres um punhado de palha para cobrir a cabeça,80 se alguém te perguntar isso, como responderias?", perguntou o Mestre. "Tao-ying errou", disse Yün-chü.

43 Um dia, quando o Mestre falava com Yün-chü, perguntou: "Ouvi dizer que o grande monge Ssu renasceu em Wo como rei.81 É assim ou

não?" "Se fosse Ssu, ele não se tornaria um Buda", respondeu Yün-chü. O Mestre concordou.

44 O Mestre perguntou a Yün-chü: "Onde estiveste?" "Tenho andado pelas montanhas", respondeu Yün-chü. "Qual montanha era adequada para nela residir?", perguntou o Mestre. "Nenhuma era adequada para nela residir", disse Yün-chü. "Nesse caso, estiveste em todas as montanhas do país?", disse o Mestre. "Não, não é assim", disse Yün-chü. "Então deves ter encontrado um caminho de entrada", disse o Mestre. "Não, não há caminho", respondeu Yün-chü. "Se não há caminho, pergunto-me como chegaste a pôr os olhos neste velho monge", disse o Mestre. "Se houvesse um caminho, então uma montanha estaria entre nós, *Ho-shang*", disse Yün-chü. O Mestre disse: "Doravante, nem por mil, nem mesmo por dez mil pessoas será Yün-chü detido".

45 Certa vez, enquanto o Mestre atravessava um rio com Yün-chü, o Mestre perguntou: "Quão profundo é este rio?" "Não molhado", respondeu Yün-chü. "Sujeito vulgar!", disse o Mestre. "O que diria você?", perguntou Yün-chü. "Não seco", respondeu o Mestre.

46 Um dia, quando Yün-chü trabalhava no jardim, cortou acidentalmente uma minhoca. O Mestre disse: "Cuidado!" "Não morreu", disse Yün-chü. "E quando o Segundo Patriarca foi para Yeh-chou?"82, disse o Mestre.

47 O Mestre questionou Yün-chü: "Um *icchantika*83 é alguém que comete os cinco pecados hediondos.84 Como pode tal pessoa ser filial?" "Só ao fazê-lo é que se torna filial", respondeu Yün-chü.

48 O Mestre descreveu para Yün-chü a seguinte troca de palavras entre Nan-ch'üan e um monge que era especialista no *Sutra de Maitreya**.85 "Nan-ch'üan perguntou ao monge: 'Quando descerá Maitreya para renascer na terra?' "O monge respondeu: 'Maitreya está no seu Palácio Celestial e descerá mais tarde para renascer'. "Nan-ch'üan disse então: 'Não há Maitreya, nem no céu acima nem na terra abaixo' ". Dando seguimento a isto, Yün-chü perguntou: "Se não há Maitreya, nem no céu acima nem na terra abaixo, pergunto-me quem lhe deu o nome?" Assim que o Mestre ouviu esta pergunta, o seu assento de meditação começou a tremer. Ele disse: "*Acarya* Ying, quando eu estava com Yün-yen e fiz ao velho uma

certa pergunta, o braseiro tremeu.86 Assim que você me questionou hoje, o meu corpo cobriu-se de suor".

49 Depois disso, Yün-chü construiu uma cabana na Montanha San-feng.87 Passou lá dez dias sem vir ao salão das refeições. O Mestre perguntou-lhe: "Porque não vieste às refeições nestes últimos dias?" "Porque regularmente, todos os dias, espíritos celestiais {88} trazem-me comida", respondeu Yün-chü. O Mestre disse: "Até agora sempre disse que eras uma pessoa excecional, mas ainda possuis tais visões! Vem ao meu aposento hoje ao fim da noite". Mais tarde nessa noite, quando Yün-chü foi ao quarto de Tung-shan, o Mestre chamou: "Mestre da Cabana Ying!". Quando Yün-chü respondeu, o Mestre disse: "Não penses no bem. Não penses no mal. O que é?"89 Yün-chü regressou à sua cabana e retomou pacificamente a sua meditação. A partir daí, os espíritos celestiais foram completamente incapazes de o encontrar e, após três dias, deixaram de aparecer.

50 O Mestre perguntou a Yün-chü o que estava a fazer. "A fazer massa de soja", respondeu Yün-chü. "Quanto sal usas?", perguntou o Mestre. "Vou acrescentando um pouco de vez em quando", disse Yün-chü. "Como está o sabor?", perguntou o Mestre. "Feito", disse Yün-chü.

51 Shu-shan {90} chegou precisamente quando o Mestre dava a sua palestra matinal. Adiantou-se e perguntou: "Por favor, instrua-nos usando termos que ainda não existam". "Não responderei. Ninguém o aceitaria." "Apesar disso, teria algum valor?", perguntou Shu-shan. "Valoriza-lo tu agora?", perguntou o Mestre. "Não o valorizo e, por isso, não há razão para o evitar", respondeu Shu-shan.

52 Um dia, durante a sua palestra, o Mestre disse: "Se desejais conhecer esta Questão,91 então deveis ser como a velha árvore ressequida que produz flores.92 Então estareis de acordo com ela". Shu-shan perguntou: "Como seria se não a contrariássemos em lado nenhum?" "*Acarya*, isso seria algo do lado de ganhar mérito. Felizmente, existe o mérito do não mérito. Porque não perguntas sobre isso?" "Não é o mérito do não mérito o de uma pessoa do outro lado?", respondeu Shu-shan. "Alguém poderia rir-se bem de tal pergunta como a que acabaste de fazer", disse o Mestre. "Nesse caso, eu tornar-me-ia remoto", disse Shu-shan. "O distanciamento não é nem distanciamento nem não-distanciamento", disse o Mestre. "O que é o distanciamento?", perguntou Shu-shan. "Não servirá

chamar-lhe 'uma pessoa do outro lado' ", disse o Mestre. "O que é o não-distanciamento?", perguntou Shu-shan. "Isso não pode ser determinado", disse o Mestre.

53 O Mestre perguntou a Shu-shan: "Que tipo de pessoa estará viva durante o *Kalpa* do Vazio {93} quando não existirem habitações humanas?" "Não a reconheceria", respondeu Shu-shan. "Teria essa pessoa ainda quaisquer ideias?", perguntou o Mestre. "Porque não lhe pergunta você?", disse Shu-shan. "Estou a fazê-lo agora", disse o Mestre. "O que está ele a pensar?", perguntou Shu-shan. O Mestre não respondeu.

54 Shih-ch'ien de Ch'ing-lin {94} veio visitar o Mestre. O Mestre perguntou: "De onde acabaste de chegar?" "Wu-ling",95 respondeu Ch'ing-lin. "Como se compara o *Dharma* em Wu-ling com o *Dharma* aqui?", perguntou o Mestre. "É uma terra bárbara na qual brotam rebentos de bambu no Inverno", respondeu Ch'ing-lin. O Mestre disse a um assistente: "Prepara um pouco de arroz perfumado num pote especial e alimenta este homem". Ch'ing-lin balançou as mangas e partiu. O Mestre disse: "Mais tarde esta pessoa causará grande consternação entre os homens".

55 Um dia Ch'ing-lin veio despedir-se. O Mestre perguntou: "Para onde irás?" Ch'ing-lin respondeu: "O disco adamantino {96} não é algo oculto. Por todo o mundo ele corta a poeira vermelha". "Cuida bem de ti", disse o Mestre. Ch'ing-lin partiu com muito cuidado. O Mestre acompanhou-o até à porta e disse: "Diz algo sobre partir desta maneira". "Passo a passo, piso a poeira vermelha. Nenhuma parte do meu corpo deixa sombra",97 disse Ch'ing-lin. O Mestre permaneceu em silêncio por um momento. Ch'ing-lin disse: "Porque não disse nada mais cedo, velho *Ho-shang*?" "Tornaste-te muito zeloso!", disse o Mestre. "Errei", disse Ch'ing-lin, que prestou então os seus respeitos e partiu.

56 Lung-ya {98} perguntou a Te-shan: 99 "Se eu estivesse a segurar a espada Mo-yeh {100} e pretendesse levar a cabeça do Mestre, o que faria você?" Te-shan estendeu a cabeça em direção ao monge e gritou: "*Huo*!"101 "A sua cabeça caiu", disse Lung-ya. "Ha, ha!", riu Te-shan ruidosamente. Mais tarde, Lung-ya foi a casa de Tung-shan e contou-lhe o incidente anterior. O Mestre perguntou: "O que disse Te-shan?" "Ele não disse nada", respondeu Lung-ya. "Não digas que ele não disse nada. Mostra a este velho monge a cabeça caída de Te-shan", ordenou o Mestre. Pela primeira vez Lung-ya compreendeu e admitiu o seu erro.

57 Lung-ya perguntou: "Porque veio o Primeiro Patriarca do Ocidente?"102 "Só te responderei quando o Ribeiro Tung {103} correr para trás", respondeu o Mestre.

Pela primeira vez, Lung-ya despertou para o significado desta questão.

58 Hsiu-ching de Hua-yen104 disse ao Mestre: "Encontro-me sem um caminho adequado.105 Ainda não consigo escapar às vicissitudes dos sentimentos e da consciência discriminativa." "Ainda pensas que existe tal caminho?", perguntou o Mestre. "Não, não penso que exista qualquer caminho desse tipo", respondeu Hua-yen. "Onde foste buscar os teus sentimentos e a tua consciência discriminativa?", perguntou o Mestre. "Estou a perguntar-te isso com toda a seriedade", disse Hua-yen. "Nesse caso, deverias ir para um lugar onde não haja um centímetro de erva por dez mil li", disse o Mestre. "Está tudo bem em ir para um lugar onde não haja um centímetro de erva por dez mil li?", perguntou Hua-yen. "Deverias apenas ir de tal maneira", respondeu o Mestre.

59 Certa vez, quando Hua-yen carregava lenha, o Mestre mandou-o parar e perguntou: "Se nos encontrássemos num caminho estreito, o que farias?"106 "Desviar-me, desviar-me", disse Hua-yen. "Grava as minhas palavras", disse o Mestre. "Se habitares no Sul, terás mil seguidores, mas se habitares no Norte, terás apenas trezentos."107

60 Ch'in-shan108 visitou o Mestre. O Mestre perguntou: "De onde vens?" "Do Monte Ta-tz'u",109 respondeu Ch'in-shan. "Foste capaz de ver Huan-chung de Ta-tz'u?" "Sim, vi-o", disse Ch'in-shan. "Viste a sua aparência exterior ou o que estava por trás dessa aparência?"110 perguntou o Mestre. "Não vi nem a sua aparência exterior nem o que estava por trás dela", respondeu Ch'in-shan. O Mestre permaneceu em silêncio. Ch'in-shan disse mais tarde: "Deixei o Mestre cedo demais e não adquiri completamente a sua mente."

61 Depois de Ch'in-shan ter estado a praticar meditação sentada juntamente com Yent'ou111 e Hsüeh-feng, o Mestre trouxe-lhes chá. No entanto, Ch'in-shan tinha os olhos fechados. "Onde foste?", perguntou o Mestre. "Entre em *samadhi*",112 disse Ch'in-shan. "*Samadhi* não tem entrada. Por onde entraste?", perguntou o Mestre.

62 T'ung de Pei-yüan113 visitou o Mestre. O Mestre subiu ao Salão do Dharma e disse: "Abatam o anfitrião,114 mas não caiam em visões

secundárias."115 T'ung surgiu da assembleia e disse: "Deveis saber que existe um homem não acompanhado por um companheiro."116 "Isso não é mais do que uma visão secundária", disse o Mestre. T'ung virou então a sua almofada de Ch'an. "Irmão mais velho, o que estás a fazer?", perguntou o Mestre. "Apenas quando a minha língua tiver apodrecido te responderei, Ho-shang", respondeu T'ung.117 Mais tarde, T'ung despedia-se do Mestre e planeava entrar nas montanhas. O Mestre disse: "Tem cuidado. Os Picos do Macaco Voador são íngremes e belos."118 T'ung pensou sobre isto e não entrou nas montanhas.

63 Tao-ch'uan119 perguntou ao Mestre: "Qual é a essência de evitar o mundo?" "Acarya! Há fumo a subir debaixo dos teus pés", disse o Mestre. Ch'uan experienciou imediatamente o despertar e não foi deambular para outro lugar. Yün-chü ofereceu o comentário: "Sob circunstância alguma deverias ser ingrato para com o Ho-shang (Tung-shan), debaixo de cujos pés também sobe fumo." O Mestre disse: "Trilhar o Caminho Sombrio é perseverar na prática."120

64 O Mestre estava a comer alguns frutos secos com o Monge Chefe T'ai121 durante o festival do solstício de Inverno quando subitamente disse: "Existe algo cuja parte superior sustenta o céu, cuja parte inferior sustenta a terra, é tão negro como a laca e está sempre em movimento. No meio deste movimento, não pode ser agarrado. Diz-me por onde está a passar agora." "Está a passar por onde o seu movimento o leva", disse T'ai. O Mestre chamou o seu assistente e mandou-o retirar o tabuleiro dos frutos secos.

65 Quando o Mestre viu Yu Shang-tso122 a chegar, levantou-se imediatamente e escondeu-se atrás do seu assento de Ch'an. Yu disse: "Porque me evita, Ho-shang?" "Eu sempre disse que foi o Acarya que não viu este velho monge", disse o Mestre.

66 Enquanto o Mestre inspecionava os arrozais, viu Shang-tso Lang123 a conduzir um boi. "Deverias vigiar esse boi cuidadosamente. Caso contrário, receio que danifique as mudas de arroz das pessoas", disse o Mestre. "Se for um bom boi, não deveria danificar as mudas das pessoas", disse Lang.

67 Um monge perguntou a Chu-yü:124 "Qual é a prática de um *sramana*?"125 "A sua prática deve ser tal que nada esteja ausente, mas se

ele estiver consciente da sua prática, está errado."126 Outro monge relatou isto ao Mestre, que disse: "Porque é que ele não disse: 'Pergunto-me que prática será essa?'" O monge levou posteriormente este comentário a Chu-yü, que disse: "Prática-Buda, prática-Buda." O monge relatou isto ao Mestre, que disse: "Yu-chou está bem, mas Hsin-lo é insuportável."127

68 Novamente um monge perguntou: "Como deve um *sramana* praticar?" O Mestre respondeu: "Uma cabeça de três pés, um pescoço de duas polegadas."128 O Mestre chamou o seu assistente e disse-lhe para transmitir estas palavras ao Ho-shang Jan do Templo San-sheng.129 San-sheng tentou agarrar algo na mão do assistente. O assistente regressou então e relatou este incidente ao Mestre. O Mestre aprovou.

69 Ho-shang Mi de Ching-chao130 enviou um monge para fazer a Yang-shan131 a seguinte pergunta: "Neste preciso momento, estás dependente da iluminação?" Yang-shan disse: "Não há ausência de iluminação. Porquê cair no que é secundário?"132 Mi enviou então o monge ao Mestre com a pergunta: "O que é o derradeiro?" "Deves perguntar a Yang-shan", respondeu o Mestre.

70 Ch'en Shang-shu133 perguntou: "Entre os cinquenta e dois bodisatvas, porque não é visto o estágio da consciência subtil?"134 "O shang-shu vê intimamente o estágio da consciência subtil", disse o Mestre.

71 Um oficial perguntou: "Existe uma prática para as pessoas seguirem?" O Mestre disse: "Quando te tornares um homem, existirá tal prática."

72 O Mestre, dirigindo-se à assembleia, disse: "Irmãos, é o início do Outono e o fim do Verão.135 Podem ir para leste ou para oeste, mas devem ir apenas para um lugar onde não haja um único centímetro de erva por dez mil li."136 Após uma pausa, perguntou: "Como se vai para um lugar onde não há um único centímetro de erva por dez mil li?" Mais tarde, isto foi relatado a Shih-shuang,137 que disse: "Porque é que ninguém disse: 'Assim que se sai pela porta, há erva'?" O Mestre, ouvindo esta resposta, disse: "Dentro do país do Grande T'ang, tal homem é raro."

73 Um monge disse: "Gostaria de ver o mestre original do Ho-shang. Como posso fazer isso?" "Se tiveres uma idade comparável, não haverá problema", respondeu o Mestre. Quando o monge estava prestes a

responder, o Mestre disse: "Não trilhes um caminho anterior. Deverias formular uma pergunta de forma independente." O monge não respondeu.

74 Um monge perguntou: "Como se escapa ao quente e ao frio?" "Porque não ir para onde não é nem quente nem frio?", disse o Mestre. "Que tipo de lugar não é nem quente nem frio?", perguntou o monge. "Quando está frio, gelarias até à morte; quando está quente, sufocarias até à morte."

75 O Mestre subiu ao salão e perguntou: "Haverá alguém que não retribua as quatro formas de benevolência ou que não responda às três classes de seres?"138 A assembleia não deu resposta. O Mestre falou novamente, dizendo: "Se alguém não experienciar pessoalmente o significado disto, como poderá transcender a tribulação do nascimento e da morte?139 Se constantemente e sem interrupção não deixares que qualquer pensamento entre em contato com as coisas ou que qualquer passo descanse, então estarás de acordo com a realidade. Deves esforçar-te seriamente e não passar o dia ociosamente."

76 O Mestre perguntou a um monge: "De onde vens?" "De deambular pelas montanhas", disse o monge. "Foste ao topo de alguma montanha?", perguntou o Mestre. "Sim, fui", respondeu o monge. "Havia alguém no topo?", perguntou o Mestre. "Não, não havia",140 disse o monge. "Nesse caso, não chegaste ao topo", disse o Mestre. "Se fosse o caso de eu não ter ido ao topo, como poderia saber que não estava lá ninguém?", respondeu o monge. "Porque não ficaste lá um pouco?", perguntou o Mestre. "Eu não me opunha a ficar, mas há um na Índia que não o permitiria." "Suspeitei deste sujeito desde o início", disse o Mestre.

77 Um monge perguntou: "Porque veio o Primeiro Patriarca do Ocidente?" O Mestre respondeu: "É muito parecido com o rinoceronte que assusta as galinhas."141

78 Um monge perguntou: "Se uma cobra estivesse a engolir uma rã, quais seriam as consequências de a salvar ou de não a salvar?" "Se a salvasses", disse o Mestre, "então não estarias a ver com os teus dois olhos. E se não a salvasses, formas e sombras não mais seriam manifestas."

79 Um monge doente queria ver o Mestre. Assim sendo, o Mestre visitou-o. O monge disse: "Ho-shang, porque não salva os filhos e filhas dos chefes de família?" O Mestre perguntou: "De que tipo de casa vens?"

"Venho de uma casa *icchantika*",142 disse o monge. O Mestre permaneceu em silêncio. O monge continuou: "O que se faz quando as quatro montanhas143 se fecham sobre nós?" O Mestre disse: "Antigamente, este velho monge também passava tempo sob o teto de um chefe de família." "Encontrar-nos-emos de novo ou não?", perguntou o monge. "Não nos encontraremos de novo", disse o Mestre. "Diz-me para onde vou", disse o monge. "Para um campo limpo",144 disse o mestre. O monge deu um suspiro e disse: "Cuida de ti." Então, ainda sentado, morreu. O Mestre bateu-lhe na cabeça três vezes com o seu cajado e disse: "Tu apenas sabes como ir, não como vir."

80 Durante uma palestra noturna, quando as lanternas não estavam acesas, um monge adiantou-se para levantar uma questão e depois retirou-se. O Mestre ordenou ao seu assistente que acendesse as lanternas e depois dirigiu-o para convocar o monge que tinha levantado a questão. Quando o monge chegou, o Mestre disse ao seu assistente: "Obtém três pitadas145 de incenso em pó e dá-as a este shang-tso." O monge balançou as mangas e partiu. Disto ele ganhou compreensão, desfez-se imediatamente do excesso de roupas e posses, e estabeleceu uma cozinha de alimentos. Após três anos, despediu-se do Mestre. "Tem cuidado", disse o Mestre. Nessa altura, Hsüeh-feng, que estava ao lado do Mestre, perguntou: "Em relação a este monge que acaba de se despedir, quanto tempo passará até que ele regresse?" O Mestre disse: "Ele apenas sabe como ir, não como vir." O monge regressou ao Salão dos Monges e, tomando o seu lugar por baixo da prateleira para as suas taças e túnicas, morreu enquanto estava sentado. Hsüeh-feng veio relatar isto ao Mestre. O Mestre disse: "Embora ele tenha morrido assim, comparado a este velho monge, ele difere por três renascimentos."

81 O Mestre perguntou a um monge: "De onde vens?" "Da estupa do Terceiro Patriarca",146 respondeu ele. "Já que vieste do lugar do Patriarca, porque é que ainda queres encontrar-te com este velho monge?", perguntou o Mestre. "Porque sou diferente do Patriarca, mas não de si, Ho-shang", disse o monge. "Quero ser o teu mestre original. É isso possível?", perguntou o Mestre. "Apenas se mostrar primeiro o seu próprio rosto, Ho-shang", disse o monge. "Eu não estava aqui agora mesmo", disse o Mestre.

82 Um monge perguntou: "O que significa dizer: 'Tendo-o encontrado, ele não o agarra. Com a mente despertada, ele percebe a sua presença.'?"147 O Mestre juntou as palmas das mãos e elevou-as à cabeça.

83 O Mestre perguntou ao assistente de Te-shan: "De onde vens?" "De casa de Te-shan", respondeu o monge. "Porque vieste?", perguntou o Mestre. "Vim por sentimento filial por si, Ho-shang", disse o assistente. "Qual é o comportamento mais filial neste mundo?", perguntou o Mestre. O assistente não respondeu.

84 O Mestre subiu ao salão e disse: "Existe uma pessoa que, no meio de mil ou mesmo dez mil pessoas, nem vira as costas nem encara uma única pessoa. Agora digam-me, que rosto tem esta pessoa?" Yün-chü adiantou-se e disse: "Vou para o Salão dos Monges."

85 Certa vez, o Mestre disse: "Se quiserem experienciar aquilo que transcende até o Buda, devem primeiro ser capazes de um pouco de conversação." Um monge perguntou: "Que tipo de conversação é essa?" "Quando estou a conversar, tu não o ouves, Acarya", disse o Mestre. "Ouve-o ou não, Ho-shang?", perguntou o monge. "Quando não estou a conversar, ouço-o", respondeu o Mestre.

86 Um monge perguntou: "O que é o questionar e responder adequado?" "Quando não vem da boca", respondeu o Mestre. "Se alguém lhe fizesse uma pergunta, responderia ou não?", perguntou o monge. "Nunca fui questionado", respondeu o Mestre.

87 Um monge perguntou: "O que significa dizer: 'Aquilo que entra pela porta nada tem de precioso'?"148 "Seria melhor ignorar isso."

88 Um monge disse: "Já que o Ho-shang entrou no mundo para ensinar, quantas pessoas o reconheceram?" "Nem uma única pessoa me reconheceu", respondeu o Mestre. "Porque é que ninguém o reconheceu?", perguntou o monge. "Porque o reino da mente de cada indivíduo é como o de um rei."

89 O Mestre perguntou a um monge que dava palestras sobre o *Vimalakirti Nirdesa Sutra*: "A que se refere o sutra quando diz: 'Ele não pode ser conhecido pelo intelecto ou percebido pela consciência'?"149 "Essas palavras louvam o Corpo-Dharma", respondeu o monge. "Aquilo que é chamado de Corpo-Dharma já foi louvado", disse o Mestre.

90 Um monge perguntou: "Porque não se pode obter a túnica e a taça quando alguém 'se esforça constantemente por limpá-lo'?150 Que tipo de pessoa as deve obter?" O Mestre respondeu: "Aquele que não entra pela porta."151 "Se alguém não entra pela porta, pode obtê-las ou não?", perguntou o monge. "Embora seja tal como eu disse, não é o caso de ele não as ter", respondeu o Mestre. O Mestre disse também: "Mesmo dizer 'Desde o primeiríssimo início nem uma única coisa existe'152 não é, de igual modo, um caso de ser digno de obter a túnica e a taça. Agora falai! Quem é digno de obter a túnica e a taça? Deveríeis apresentar aqui mesmo uma frase de reviravolta. Que frase de reviravolta apresentareis?" Nessa altura, houve um monge que apresentou noventa e seis frases de reviravolta, mas nenhuma foi adequada. Finalmente, apresentou uma frase que satisfez o Mestre.

"Porque não disseste isso mais cedo?", disse o Mestre. Outro monge tinha escutado estas trocas, mas não tinha conseguido ouvir a frase de reviravolta final. Portanto, procurou ajuda junto do primeiro monge, mas esse monge não aceitou falar sobre a sua resposta. Durante três anos, ele importunou o primeiro monge, mas, no fim, ainda não lhe tinha sido explicado. Um dia, quando estava doente, o segundo monge disse: "Durante três anos procurei que me fosse dita aquela frase anterior, mas ainda não beneficiei da tua bondade.

Como não a consegui por meios pacíficos, usarei a violência." Com isto, o monge agarrou uma faca e disse: "Se não ma explicares, mato-te, Shang-tso." "Espera um momento, Acarya. Eu digo-te", disse o primeiro monge em terror. "Mesmo que eu as trouxesse para fora, não haveria lugar onde as colocar." O segundo monge apresentou as suas desculpas.

91 Um monge que habitava numa cabana,153 que não estava bem, dizia a todos os monges que via: "Salvem-me, salvem-me." Muitos monges falaram com ele, mas nenhuma das suas soluções o satisfez. Quando o Mestre o foi visitar, o habitante da cabana gritou: "Salve-me." O Mestre perguntou: "Que tipo de salvação queres?" O habitante da cabana perguntou: "Não é o descendente-Dharma de Yüeh-shan154 e Yün-yen?" "Humildemente reconheço que sou", respondeu o Mestre. O habitante da cabana juntou as mãos num gesto de respeito e disse: "Deixo-vos a todos", e então faleceu.

Um monge perguntou: "Quando um monge moribundo falece, para onde vai?" "Depois do fogo, um único caule de junco", disse o Mestre.

93 Um dia, quando os monges tinham todos saído para o trabalho geral, o Mestre fez a ronda pelos aposentos dos monges. Vendo um monge que não tinha saído para o trabalho geral, perguntou: "Porque não saíste?" "Porque não me sinto bem", respondeu o monge. "Alguma vez saíste quando estavas em estado de saúde normal?", perguntou o Mestre.

94 Um monge disse: "O Mestre diz-nos normalmente para seguirmos o caminho do pássaro. Pergunto-me o que será o caminho do pássaro?"155 "Não se encontra uma única pessoa", respondeu o Mestre. "Como se segue tal caminho?", perguntou o monge. "Deve-se ir sem sandálias de cânhamo156 nos pés", respondeu o Mestre. "Se alguém segue o caminho do pássaro, não é isso ver o seu rosto original?"157 disse o monge. "Porque viras as coisas de pernas para o ar dessa maneira?", perguntou o Mestre. "Mas onde é que eu virei as coisas de pernas para o ar?", perguntou o monge. "Se não viraste as coisas de pernas para o ar, então porque consideras o escravo como mestre?", disse o Mestre. "O que é o rosto original de alguém?", perguntou o monge. "Não seguir o caminho do pássaro", respondeu o Mestre.158

95 O Mestre dirigiu-se à assembleia, dizendo: "Para conhecer a existência da pessoa que transcende o Buda, deve-se primeiro ser capaz de um pouco de conversação." Um monge perguntou: "Que tipo de pessoa é essa que transcende o Buda?" "Não um Buda", respondeu o Mestre.

96 O Mestre perguntou a um monge: "De onde vieste?" O monge respondeu: "De fabricar sandálias." "Soubeste como fabricar sandálias por ti próprio ou dependeste de outrem?", perguntou o Mestre. "Dependi de outrem", respondeu o monge. "Essa pessoa ensinou-te de fato ou não?", perguntou o Mestre. "Se alguém aceita o seu ensinamento, não pode haver erro."

97 Um monge perguntou: "O que significa dizer: '*No meio do sombrio, escurecer novamente*'?"159 "É como a língua de uma pessoa morta", respondeu o Mestre.

98 Certa vez, quando o Mestre estava a lavar as suas taças, viu dois pássaros a lutar por uma rã. Um monge que também viu isto perguntou:

"Porque chega a esse ponto?" O Mestre respondeu: "É apenas para teu benefício, Acarya."

99 "Que tipo de coisa é o mestre de Vairocana160 e a essência do Corpo-Dharma?", perguntou um monge. "Palha de arroz e caules de milho painço", respondeu o Mestre.

100 Um monge perguntou: "Dos três corpos de Buda, qual deles não caiu entre as inúmeras coisas?"161 O Mestre respondeu: "Estive outrora muito preocupado com isso."162

101 Entre a assembleia estava um velho monge que regressou de uma visita a Yün-yen. O Mestre perguntou-lhe: "O que foste fazer a Yün-yen?" "Não pude fazer nada", respondeu o monge. O Mestre substituiu esta resposta: "Penhascos erguendo-se camada sobre camada."

102 Um monge perguntou: "Qual é o significado de '*montanhas azul-esverdeadas, o pai das nuvens brancas*'?"163 "Um lugar não densamente arborizado", respondeu o Mestre. "Qual é o significado de '*nuvens brancas, o filho das montanhas azul-esverdeadas*'?", perguntou o monge. "Nenhuma distinção entre Leste e Oeste", respondeu o Mestre. "Qual é o significado de '*as nuvens brancas pairam todo o dia*'?", perguntou o monge. "Não podem partir", respondeu o Mestre. "Qual é o significado de '*as montanhas azul-esverdeadas completamente desconhecidas*'?", perguntou o monge. "Nada para observar", disse o Mestre.

103 Um monge perguntou: "Que tipo de erva há na outra margem?" "Erva que não brota", respondeu o Mestre.

104 O Mestre perguntou a um monge: "Qual é a coisa mais atormentadora neste mundo?" "O inferno é a coisa mais atormentadora", respondeu o monge. "Não é assim. Quando aquilo que está envolto nestes fios de túnica não está consciente da Grande Questão, a isso chamo a coisa mais atormentadora", disse o Mestre.

105 O Mestre perguntou a um monge: "Qual é o teu nome?" "Eu", respondeu o monge. "Qual é, então, o anfitrião do Acarya?", perguntou o Mestre. "Apenas quem vês a responder", respondeu o monge. O Mestre disse: "Que triste, que triste. Os semelhantes às pessoas de hoje são todos como este monge. Apenas conseguem ver-se a si próprios como o cavalo

atrás do burro. Isso é tornar o Dharma de Buda comum. Eles ainda nem sequer compreendem a visão que o convidado tem do anfitrião.

Como poderiam eles perceber o anfitrião do ponto de vista do anfitrião?" "Qual é a visão que o anfitrião tem do anfitrião?", perguntou o monge. "Isso cabe-te a ti dizer", disse o Mestre. "Aquilo de que posso falar é da visão que o convidado tem do anfitrião. Qual é a visão que o anfitrião tem do anfitrião?", disse o monge. "Falar dessa maneira é fácil, mas prosseguir dessa maneira é muito difícil", disse o Mestre. Ele recitou então o seguinte *gatha*:

Na verdade! Olhai para os seguidores do Caminho nestes dias. Inumeráveis são aqueles que reconhecem a entrada principal. É tal como partir para a capital para prestar homenagem ao imperador Mas apenas chegar ao Passo de T'ung164 e parar.

106 O Mestre subiu ao salão e disse: "O Caminho não tem pensamento de acomodar o homem; o homem não tem pensamento de acomodar o Caminho. Se desejarem conhecer o significado disto, um é um homem velho e o outro não é."165

107 O seguinte incidente foi apresentado. Quando Wu-hsieh166 foi a casa de Shih-t'ou, disse: "Se numa palavra puderes dizer algo apropriado, ficarei. Se não puderes, partir-me-ei." Shih-t'ou tomou o seu lugar, e Wu-hsieh partiu. Shih-t'ou chamou imediatamente: "Acarya, Acarya!" Wu-hsieh voltou a cabeça. Shih-t'ou disse: "Do nascimento à morte existe apenas isto. Qual é a utilidade de voltares a cabeça para aqui e para ali?" Wu-hsieh despertou subitamente e quebrou o seu bastão de caminhada. O Mestre disse: "Porque Wu-hsieh não era um mestre naquela altura, foi demasiado difícil para ele apreciar plenamente o que tinha ocorrido. Por isso, embora as coisas tenham acontecido como aconteceram, Wu-hsieh ainda tinha mais caminho a percorrer."

108 Um monge despedia-se de Ta-tz'u. Ta-tz'u perguntou: "Para onde vais?" "Para Kiangsi", respondeu o monge. "Posso incomodar-te com uma coisa?", perguntou Ta-tz'u. "O que é?", perguntou o monge. "Importar-te-ias de levar este velho monge contigo?", perguntou Ta-tz'u. "Já existe alguém que o supera, Ho-shang, mas eu nem sequer o posso levar a ele", respondeu o monge. Ta-tz'u foi descansar. Mais tarde, o monge contou isto ao Mestre. O Mestre disse: "Porque respondeste assim, Acarya?" "Como

teria respondido, Ho-shang?", perguntou o monge. O Mestre disse: "Está bem, eu levo-te."

109 Mais tarde, o Mestre perguntou a este monge: "Que outros ensinamentos tem Ta-tz'u?" O monge disse: "Certa vez, ao dirigir-se à assembleia, disse: '*Falar sobre dez pés não é tão bom como realizar um pé. Falar sobre um pé não é tão bom como realizar uma polegada.*'"167 "Eu não o teria dito dessa maneira", disse o Mestre. "Como o teria dito, Ho-shang?", perguntou o monge. "As pessoas falam sobre o que não podem fazer e fazem o que não pode ser falado", disse o Mestre.

110 Certa vez, quando Yüeh-shan caminhava nas montanhas com Yün-yen, uma faca no seu cinto fez barulho. Yün-yen perguntou: "O que fez esse barulho?" Yüeh-shan desembainhou a faca e fez um movimento de corte poderoso mesmo em frente ao seu rosto. O Mestre descreveu este incidente para a assembleia e disse: "Olhai para Yüeh-shan. Ele inclinou o seu corpo para lidar com este assunto. Se as pessoas de hoje querem clarificar a Questão Suprema, devem primeiro experienciar este tipo de mente."

111 Durante uma assembleia noturna, Yüeh-shan não mandou acender as lanternas. Disse: "Tenho algo a dizer-vos, mas até que o touro dê à luz um bezerro, não o farei." Um certo monge disse: "O touro já deu à luz um bezerro. É apenas que não nos disse o que tem em mente." Yüeh-shan disse: "Assistente! Traz uma lanterna." Quando a lanterna chegou, o monge tinha-se retirado e estava perdido entre a assembleia de monges. Yün-yen relatou este incidente ao Mestre e perguntou: "O que pensa sobre isso?" "Embora o monge tenha compreendido, ele simplesmente não estava disposto a prestar homenagem", respondeu o Mestre.

112 O Mestre relatou a seguinte discussão: "Yüeh-shan perguntou a um monge: 'De onde vieste?' " 'De Hunan', respondeu o monge. " 'O Lago Tung-t'ing168 está cheio de água ou não?', perguntou Yüeh-shan. " 'Não está cheio', respondeu o monge. " 'Depois de um período de chuva tão longo, porque não está cheio?', perguntou Yüeh-shan. "O monge não respondeu." Tao-wu disse: "Está cheio." Yün-yen disse: "Repleto e calmo." O Mestre disse: "Em que *kalpa* alguma vez aumentou ou diminuiu?"

113 Yüeh-shan disse a um monge: "Diz-se que sabes como lançar horóscopos. É verdade?" "Devo admitir que sim", respondeu o monge.

"Tenta lançar o meu horóscopo", disse Yüeh-shan. O monge não respondeu. Yün-yen relatou isto ao Mestre e perguntou: "E quanto a si?" "Por favor, diga-me em que mês nasceu, Ho-shang", disse o Mestre.

114 O Mestre compôs o "*Gatha dos Cinco Graus, os Senhores e Vassalos*."169

Fenómenos Dentro do Real: Ao início da terceira vigília da noite,170 antes de haver luar, Não te surpreendas ao encontrar e no entanto não reconhecer O que é certamente um rosto familiar171 do passado.

O Real Dentro dos Fenómenos: Uma velha, tendo acabado de despertar, depara-se com um espelho antigo; Aquilo que está claramente refletido em frente ao seu rosto não é outro senão a sua própria semelhança. Não percas de vista o teu rosto novamente e vás perseguir a tua sombra.

Vindo de Dentro do Real: No meio do nada existe uma estrada longe do pó. Se fores simplesmente capaz de evitar o nome pessoal do monarca reinante, Então ultrapassarás a eloquência de dinastias anteriores.

Entrando Juntos: Duas espadas cruzadas, nenhuma permitindo a retirada: Destramente empunhadas, como um lótus no meio do fogo.172 Similarmente, existe uma determinação natural para ascender aos céus.

Chegando Juntos: Não caindo nem na existência nem na inexistência, quem ousa harmonizar? As pessoas desejam plenamente sair do fluxo constante; Mas depois de dobrarem e ajustarem, no fim ainda regressam para se sentarem no calor das brasas.

115 O Mestre subiu ao salão e disse: "Quando se observa, o que é? Quando se serve, o que é? Quando se realiza, o que é? Quando se realiza mutuamente, o que é? Quando há a realização da realização, o que é?" Um monge perguntou: "O que é 'observar'?" "Ao comer, o que é?", respondeu o Mestre. "O que é 'servir'?", perguntou o monge. "Ao ignorar, o que é?", respondeu o Mestre. "O que é 'realizar'?", perguntou o monge. "Ao largar uma enxada, o que é?", respondeu o Mestre. "O que é 'realizar mutuamente'?", perguntou o monge. "Não atingir as coisas", respondeu o Mestre. "O que é a 'realização da realização'?", perguntou o monge. "Nada partilhado", respondeu o Mestre. O Mestre ofereceu o seguinte *gatha*:

Os reis sábios desde o início fizeram de Yao a norma; Ele governava o povo por meio de ritos e mantinha a sua cintura de dragão curvada. Quando

certa vez ele passou de uma extremidade à outra do mercado, Descobriu que em todo o lado a cultura florescia e a augusta dinastia era celebrada.

Para quem lavas o rosto e aplicas maquilhagem? O som do canto do cuco impele a pessoa para casa; Incontáveis multidões de flores caíram, contudo o canto do cuco não se cala; Indo mais longe nos picos misturados, em lugares profundos o seu canto continua.

O desabrochar de uma flor numa árvore velha e seca, uma primavera fora dos *kalpas*; Montando ao contrário num elefante de jade, perseguindo o *ch'i lin*.173 Agora escondida muito para além dos inumeráveis picos, A lua é branca, a brisa fresca à aproximação do nascer do sol.

Seres comuns e Buda não têm trato um com o outro; As montanhas são naturalmente altas, as águas naturalmente profundas. O que as miríades de distinções e numerosas diferenças mostram é que Onde a perdiz grita, muitas flores estão a florescer.

Já não se suporta que a cabeça brote cornos;174 Quando a mente desperta para procurar o Buda, é tempo de compunção. Na vista desimpedida do *Kalpa do Vazio*,175 quando ninguém é percebido, Para quê ir para sul em busca dos cinquenta e três?176

116 Porque Ts'ao-shan177 se despedia, o Mestre transmitiu-lhe este ensinamento. "Quando eu estava com o Mestre Yün-yen, ele confiou-me secretamente o *Samadhi* do Espelho de Joias,178 transmitindo minuciosamente a sua essência. Agora estou a dar-to a ti. Diz o seguinte:

O Dharma da Talidade, transmitido diretamente por budas e patriarcas, Hoje é teu; preserva-o cuidadosamente. É como uma taça de prata cheia de neve e a lua brilhante ocultando garças — Quando classificados eles diferem, mas agrupados o seu paradeiro é conhecido. A Mente, não descansando em palavras, acomoda o que surge; Estremece e torna-se uma armadilha; falhando, cai-se em hesitações inquietas. Nem ignores nem confrontes o que é como uma grande bola de chama.179 Dar-lhe forma literária, imediatamente a conspurca.

Claramente iluminado mesmo a meio da noite, não aparece na luz da manhã; É um padrão para todos os seres, usado para os extirpar de todo o sofrimento. Embora não tome qualquer ação, não é desprovido de palavras. Como quem olha para o espelho de joias, forma e reflexo veem-se um ao

outro; Tu não és ele, mas ele é claramente tu. Tal como no infante comum, as cinco características estão completas; Sem ir, sem vir, sem surgir, sem permanecer, *Ba-ba wa-wa*, falando sem falar;180 No fim, as coisas não são alcançadas, porque as palavras ainda não estão corretas. Nas seis linhas do hexagrama *li* duplicado, os Fenómenos e o Real interagem; Empilhados para se tornarem três, cada um transformado faz cinco.181 Como o sabor da erva *chih* [de cinco sabores], como o *vajra* [de cinco pontas];182 Secretamente contidos dentro do Real, ritmo e canção surgem juntos.

Penetração na fonte, penetração dos desvios, agarrando o elo de ligação, agarrando a rota. Agir com circunspeção é auspicioso;183 não há contradição. Intrinsecamente puro, e além disso subtil, sem ligação com a ilusão ou com a iluminação. De acordo com o tempo e a circunstância, ilumina silenciosamente. Suficientemente fino para penetrar onde não há espaço, suficientemente grande para transcender os seus limites. Estando desviado por uma fração da espessura de um cabelo, a sintonização das claves maior e menor perde-se.

Agora existe o súbito e o gradual porque foram estabelecidos princípios e abordagens; com a distinção de princípios e abordagens, surgem padrões. Mesmo que se penetre no princípio e se domine a abordagem, a verdadeira constante continua como um fluxo [maculado]. Externamente calmo, internamente agitado, como um corcel amarrado ou um rato escondido; os sábios de outrora, tendo compaixão por tais pessoas, ofereceram o Dharma.

No seu estado de inversão, as pessoas tomam o preto pelo branco. Mas quando o seu pensamento invertido é destruído, a mente aquiescente é reconhecida por si própria. Se deseja conformar-se com os rastos antigos, por favor considere os antigos: o Buda, prestes a completar o Caminho, passou dez kalpas sob a árvore da contemplação;184 como o tigre que deixa alguns restos da sua presa, e como o corcel cuja perna traseira esquerda branqueou.185

Para benefício daqueles com capacidade inferior, existe um descanso de pés de joias e mantos de brocado;186 para benefício daqueles capazes de espanto, um gato selvagem ou um boi branco.187 Yi usou a sua habilidade [como arqueiro],188 e houve o arqueiro que perfurou o alvo a cem passos.189 Duas pontas de seta encontrando-se de frente,190—como é alcançada tão grande habilidade?

O homem de madeira começa a cantar, e a mulher de pedra levanta-se para dançar; isto não é alcançado no pensamento ou no sentimento, então porquê refletir sobre isso? Um vassalo serve o seu senhor, e um filho obedece ao seu pai; é não-filial não obedecer, impróprio não servir. Trabalhando sem ser observado, funcionando secretamente, parecendo baço, aparentemente estúpido—se alguém puder simplesmente persistir nisso, é chamado a visão do anfitrião pelo anfitrião.

117 O Mestre disse: "Nesta era de fim do Dharma, as pessoas possuem muito conhecimento ocioso. Se quiserem distinguir o verdadeiro do falso, há três tipos de mácula dos quais devem estar cientes. O primeiro são as visões maculadas. Diz-se que isto é não se afastar de uma visão fixa particular sobre o potencial de iluminação e, assim, cair num mar de veneno. O segundo são as emoções maculadas.

Diz-se que isto é o aprisionamento em preferências e repulsões, fazendo assim com que a perspetiva de alguém se torne unilateral e rígida. O terceiro é a linguagem maculada. Diz-se que isto é dominar trivialidades e perder de vista o essencial. O potencial de iluminação é totalmente obscurecido. Devem entender claramente que um discípulo cuja compreensão é confusa e que anda às voltas em círculos não eliminou estes três tipos de máculas."

Existe também o "Gatha* dos Essenciais" em três versos. O verso "Ritmo e Canção Executados em Conjunto" diz: Um pino de metal segura um par de fechaduras; encontrados os caminhos para o pino, a sua função é misteriosamente simultânea. O Selo Precioso correspondendo à subtileza do vento, como a visibilidade de pontos de brocado sobrepostos. O segundo verso,

"O Caminho da Fechadura Sombria", diz: Interagindo, escuridão entre a luz, chega-se a sentir que o esforço bem-sucedido é difícil. A força de alguém exausta, o progresso e o recuo são esquecidos; as fechaduras de metal puxam-se uma à outra como as malhas de uma rede. O terceiro verso, "Sobre Não Cair em Distinções entre o Sagrado e o Comum", diz: Princípio e fenómenos não têm relação entre si; a luz refletida corta através do mistério sombrio. Ignorando o vento, nem com habilidade nem incompetência, do relâmpago é impossível escapar.

118 O Mestre estava indisposto e instruiu um monge noviço a entregar uma mensagem a Yün-chü, dizendo: "Se ele perguntar se estou bem, responde simplesmente que a transmissão do caminho de Yün-yen será interrompida. Quando entregares esta mensagem, deves manter-te afastado. Caso contrário, receio que ele te bata." O monge noviço reconheceu que tinha entendido e foi transmitir a mensagem. Mas bem antes de ter terminado de falar, recebeu um golpe de Yün-chü, após o qual permaneceu em silêncio.

119 Quando o Mestre estava prestes a entrar no repouso perfeito, 191 dirigiu-se à assembleia, dizendo: "Tive um nome sem valor neste mundo. Quem se livrará dele por mim?" Como ninguém na assembleia respondeu, um monge noviço adiantou-se e disse: "Por favor, diga qual é o nome do Dharma do monge." O Mestre disse: "O meu nome sem valor foi erradicado." Um monge perguntou: "Embora o monge esteja indisposto, existirá realmente alguém que não esteja doente?" "Existe", respondeu o Mestre. "Aquele que não está doente tratará o monge?" O Mestre disse: "Tenho o direito de vê-lo." "Pergunto-me como o monge irá vê-lo?" "Quando o vir, não haverá perceção de doença", respondeu o Mestre.

O Mestre continuou perguntando ao monge: "Depois de eu ter deixado esta carcaça que verte imundície, onde nos encontraremos?" O monge não respondeu. O Mestre recitou um gatha*: Discípulos tão numerosos como grãos de areia no Rio Ganges, nem um obteve a iluminação; eles erram ao procurá-la como um caminho ensinado por outros. Para eliminar a forma e erradicar os seus vestígios, façam o máximo esforço e lutem diligentemente para caminhar no nada.

Depois o Mestre mandou rapar a cabeça, banhou-se e vestiu os seus mantos. Tocou o sino e anunciou a sua partida à assembleia. Sentado solenemente, começou a falecer. Imediatamente a grande assembleia começou a lamentar-se e a carpir. Isto continuou por algum tempo sem parar. O Mestre abriu subitamente os olhos e dirigiu-se à assembleia, dizendo: "Para aqueles que deixaram o lar, uma mente desapegada das coisas é a verdadeira prática. As pessoas lutam para viver e dão muita importância à morte. Mas qual é a utilidade de lamentar?"

Depois ordenou a um oficial do templo que fizesse preparativos para um "banquete da ilusão". No entanto, o sentimento de perda da assembleia não desapareceu, pelo que os preparativos para o banquete foram

estendidos por sete dias. O Mestre juntou-se à assembleia na conclusão dos preparativos, dizendo: "Vós, monges, fizestes um grande alvoroço por nada. Quando me virdes falecer desta vez, não façam um estardalhaço barulhento." Assim, retirou-se para o seu quarto, sentou-se corretamente e faleceu no terceiro mês do décimo ano da era Hsien-t'ung (869). Tinha sessenta e três anos e passara quarenta e dois anos como monge; o seu nome póstumo foi Mestre Ch'an Wu-pen. 192 O seu santuário foi chamado a Stupa da Sabedoria-consciência.

120 Desde o fim da era Ta-chung da dinastia T'ang (847–859), o Mestre recebeu e instruiu estudantes na Montanha Hsin-feng.193 Depois disso, o seu ensino floresceu em Tung-shan, em Kao-an de Yu-chang hsien.194 Ele estabeleceu convenientemente a doutrina dos "Cinco Níveis" e instruiu habilmente pessoas de cada um dos três tipos de raiz.195 Ele proclamou magnificamente o som único,196 estendendo-o para abranger miríades de seres. Ele brandiu livremente a espada de joia,197 cortando através de bosques densos de várias visões falsas. Ele harmonizou maravilhosamente os vários ensinamentos e propagou amplamente o Caminho, cortando sondagens infrutíferas sobre todo o tipo de coisas.

Além disso, ganhou Ts'ao-shan como discípulo. Com profunda compreensão do objetivo final, ele entoou maravilhosamente este excelente desígnio, um caminho que integra senhor e vassalo e no qual existe a interação mútua do Real e dos fenómenos. Por causa disto, a influência subtil de Tung-shan espalhou-se sob o céu. Consequentemente, mestres de todos os quadrantes unem-se em reverência a ele. A sua linhagem é chamada a Linhagem Ts'ao-tung.198

Notas

1. O Sutra do Coração (*Prajnaparamita Hrdaya Sutra*, T.250–57), um texto abreviado da Perfeição da Sabedoria, é um corpo de pensamento central para grande parte da tradição *Mahayana*. Ensina, em parte, a vacuidade última de todas as coisas, incluindo os dharmas dos ensinamentos budistas anteriores. Assim, enquanto anteriormente um meditador poderia ter analisado uma experiência particular nos seus componentes, isolando fatores como as faculdades sensoriais relevantes e os seus objetos, a literatura da Perfeição da Sabedoria instrui o praticante *Mahayana* a reconhecer que esses componentes, tomados em conjunto como a realidade de

uma experiência, são de fato vazios e, portanto, devem ser transcendidos. No entanto, Tung-shan — ingenuamente, ao que parece — reage contra a afirmação crua de que ele não tem olhos, etc. No CTL (T.51, 321b) a pergunta de Tung-shan não diz respeito às suas faculdades sensoriais, mas ao "*guna* sem raiz". Ver Chang, p. 58. Ch'en, o termo chinês para *guna*, também significa pó e, por extensão, mácula. Ver nota 58. Exceto por uma ligeira diferença na redação, o TTC é igual ao presente texto.

2. A Montanha Wu-hsieh localiza-se em Chu-chi hsien, Chekiang. O Mestre Ch'an Mo (747–818), um membro da segunda geração da linhagem de Ma-tsu, fez desta o seu centro, tornando-se conhecido como Ling-mo de Wu-hsieh. TTC 15, CTL 7.

3. A Montanha Sung, que fica no norte de Teng-feng hsien, Honan, é o pico central dos "Cinco Picos" da China e o local do Templo Shao-lin com a sua plataforma de ordenação.

4. De acordo com o Vinaya Sarvastivadin* (Ssu fen lü), T22, 567–1015, existem 250 preceitos para um monge e 348 para uma monja, embora este último número seja convencionalmente citado como 500.

5. P'u-yüan de Nan-ch'üan (748–834) iniciou o seu estudo do Budismo aos dez anos e foi formalmente ordenado no Monte Sung em Honan aos trinta anos. Os seus estudos incluíram o ensino das escolas Fa Hsiang, Disciplinar (Lü, Vinaya), Huayen (*Avatamsaka*) e San Lun (*Madhyamika*). No fim, tomou Matsu Tao-i como seu professor e é considerado um dos principais discípulos desse mestre. Após receber a aprovação de Ma-tsu, partiu para a Montanha Nan-ch'üan (na moderna Anhwei), onde passou trinta anos vivendo sozinho numa cabana de palha. Quando finalmente começou a ensinar, atraiu várias centenas de estudantes. TTC 16, CTL 8 (traduzido em Chang, 1971, pp. 153–63).

6. Ma-tsu Tao-I (709–788) pertencia à terceira geração da linhagem de Liu-tsu Hui-neng. Ele nasceu em Szechwan e diz-se tradicionalmente que foi a principal influência no Ch'an da região de Hung-chou na China. Ma-tsu é considerado como tendo desenvolvido mais plenamente aquela vertente do pensamento de

Hui-neng que enfatizava a descoberta da natureza própria no meio da atividade diária. Além disso, os golpes e gritos geralmente associados a Lin-chi podem ser rastreados até Ma-tsu. CTL 6 (traduzido em Chang, 1971, pp. 148–52).

7. Um banquete memorial é uma cerimónia que normalmente dura dois dias e termina com um banquete vegetariano no dia da morte da pessoa que está a ser homenageada. Ma-tsu morreu no quarto dia do segundo mês lunar. Tung-shan terá chegado no primeiro dia desta cerimónia em particular.

8. Existe um precedente para a crença de que os mestres budistas comparecem aos seus próprios banquetes memoriais. Por exemplo, no primeiro fascículo do *Fa-yün chih-lüeh* ("Um Registo Conciso sobre o Destino da Lei"), traduzido por Jan Yün-hua (1966, p. 18), há uma descrição de um banquete memorial para Chih-i (ver TSL 33, nota 3) realizado em 605. Embora o número de monges presentes devesse ser exatamente 1.000, o seu número aumentou em um durante o decurso da refeição. Acreditava-se que o monge adicional era Chih-i.

9. "Companheiro" é uma imagem comum nos textos Ch'an para o corpo físico (em oposição ao não físico). O termo também denota um assistente ou alguém em quem se pode confiar. Neste caso, o corpo (*rupa* em termos budistas tradicionais) seria o assistente da mente (*nama*). Outro exemplo deste uso pode ser encontrado no Registo de Lin-chi: "Seguidores do Caminho, não reconheçam o vosso companheiro ilusório; mais cedo ou mais tarde ele retornará à impermanência." T.57, 498c; Sasaki, 1975, p. 15.

10. Ser "cortado e polido" é ser desenvolvido ou aperfeiçoado através do ensino ou da disciplina. Um exemplo deste uso da imagem aparece nos Analectos de Confúcio 1:15.

11. Ling-yu de Kuei-shan (771–853), na terceira geração da linhagem de Ma-tsu, foi o patriarca da Casa Kuei-yang, a mais antiga das "Cinco Casas do Ch'an". Ele deixou o lar para se tornar monge aos quinze anos e começou por estudar os sutras e a disciplina monástica (Vinaya). Acabou por encontrar o caminho para o centro de Pai-chang, onde se tornou o principal discípulo. No seu livro, o

Kueishan Ching Tse, ele discute o que percebe ser a degeneração geral do Budismo no seu tempo e propõe os meios para o seu renascimento. A Montanha Kuei localizava-se em T'an-chou, a moderna Ch'ang-sha em Hunan. CTL 9 (traduzido em Chang, 1971, pp. 200–208).

12. Chung de Nan-yang é Hui-chung (falecido em 775), um discípulo de Liu-tsu Hui-neng. De acordo com a sua biografia, até aos dezasseis anos, nunca falou, nem saiu das proximidades imediatas da sua casa. No entanto, quando viu um monge Ch'an passar pela sua casa um dia, começou a falar e pediu a ordenação. Como resultado, o monge encaminhou-o para Hui-neng. Diz-se que viveu quarenta anos na Montanha Po-yai em Nan-yang, na moderna Honan, sem sair. No entanto, por volta de 761 a sua fama tinha-se espalhado, e foi convocado para a capital, onde recebeu o título de "Mestre Nacional" (*kuo-shih*). TTC 3, CTL 27.

13. A questão de saber se os seres não sencientes possuem a Natureza de Buda e, assim, por extensão, se são capazes de expressar o Dharma — uma grande controvérsia no início da China T'ang — surgiu de diferentes interpretações do Sutra* do Nirvana*, T.374, particularmente a linha, "Todos os seres, sem exceção, possuem a Natureza de Buda." Hui-chung foi um porta-voz proeminente da crença de que os seres não sencientes estão incluídos em "todos os seres." Numa ocasião, ele citou o Sutra *Avatamsaka*, "O corpo do Buda preenche completamente o Reino do Dharma e manifesta-se a todos os seres." (TTC 3, 63a) Frequentemente citada em oposição a isto está a seguinte passagem do Sutra do Nirvana: "Coisas não sencientes como paredes, telhas e pedras carecem da Natureza de Buda. De tudo o resto se pode dizer que tem a Natureza de Buda." (T.12, 581a) Huichung não poderia desconhecer esta passagem quando usou entulho de paredes e telhas como exemplos da mente dos antigos Budas.

14. "Antigo buda" é um termo comummente usado na literatura Ch'an para se referir a distintos mestres anteriores, ex., a descrição de Yüan-wu Fuo-kuo sobre o Sexto Patriarca: "O Reverendo Ts'ao-hsi foi verdadeiramente um antigo buda", T.48, 807b.

15. Chuang Tze, quando questionado no capítulo "Chih pei yu" se o Tao se encontrava entre os humildes, respondeu que o Tao "existe nos grilos, . . . nas ervas, . . . nas telhas e tijolos, . . . e na merda e no mijo."

16. No chinês, o objeto de "nenhuma parte" é deixado por dizer. Yanagida traduz como: "Nesse caso, as pessoas ficariam completamente sem esperança" (1974, p. 294), e sugeriu que "salvação" ou "nirvana" poderiam ser o objeto. Também é possível que o Dharma ensinado por seres não sencientes seja aqui o objeto — o que, no final, é simplesmente outra forma de dizer "salvação."

17. Sutra Avatamsaka, T.9, 611a. Os "três tempos" são passado, presente e futuro, isto é, sempre.

18. O espanador de moscas consistia geralmente nos pelos da cauda de algum animal presos a um cabo. Segundo a tradição, o Buda tinha aprovado o seu uso pelos monges como um meio de afastar insetos incómodos sem os matar. No entanto, porque havia uma tendência para usar materiais raros e caros para construir o espanador, o Buda estipulou que apenas certos materiais comuns fossem usados: feltro, cânhamo, pano finamente rasgado, itens esfarrapados ou ramos de árvores. Pinturas de monges budistas indicam que na China esta estipulação foi ignorada. No Ch'an era um símbolo de autoridade, geralmente segurado, ao ensinar, como uma indicação de que o ensinamento era o Dharma correto.

19. Yu-hsien de Li-ling fica na parte noroeste de Ch'ang-sha, na moderna Hunan.

20. T'an-sheng de Yün-yen (780–841), embora na terceira geração da linhagem de Shih-to'u, começou a sua carreira como monge juntamente com Kuei-shan sob Paich'ang na linhagem de Ma-tsu. Permaneceu com Pai-chang por mais de vinte anos antes de ir para Yao-shan, um discípulo de Shih-t'ou. A Montanha Yün-yen fica em T'anchou, na moderna Ch'ang-sha, Hunan. TTC 6, CTL 14.

21. "Afastar a erva e contemplar o vento" é um jogo com uma linha dos Analectos de Confúcio sugerindo a capacidade de distinguir o homem superior das pessoas comuns. "O comportamento do homem superior é como o vento; o das pessoas comuns é como a

erva. Quando o vento sopra sobre ela, a erva dobra-se." Lun-yü 12: 19.

22. "Este velho monge" é um termo autodepreciativo frequentemente usado pelos monges para se referirem a si mesmos.

23. A frase citada do Sutra* de Amitabha*, T.12, 378a, faz parte da descrição de Shakyamuni sobre a Terra Pura da Felicidade Suprema, o Paraíso Ocidental. Assim, uma vez que Yün-yen não poderia desconhecer este fato, deve assumir-se que ele equiparou tacitamente este mundo à Terra Pura.

24. No lugar de "hábitos", o TTC 6, 101b tem "karma".

25. Uma troca semelhante ocorreu entre o Sexto Patriarca, Hui-neng, e o seu discípulo Hsing-szu (falecido em 740): Hsing-szu perguntou: "O que deve ser feito para evitar cair na [prática de] estágios?" Hui-neng respondeu: "O que é que tens estado a fazer?" Hsing-szu disse: "Não me tenho preocupado com as Quatro Nobres Verdades." "Em que estágios caíste?" perguntou Hui-neng. Hsing-szu disse: "Que estágios existem se não há preocupação com as Nobres Verdades?" (CTL 5)

Tung-shan, cuja linhagem remonta a Hui-neng através de Hsing-ssu, parece reconhecer indiretamente o lugar que assumirá nessa linhagem através da sua escolha de palavras neste caso. As Quatro Nobres Verdades, parte do estrato mais antigo do ensinamento budista, afirmam que existe sofrimento, a sua causa, a sua cessação e um caminho que conduz à sua cessação. Implícita em tal ensinamento está a crença na existência de máculas ou hábitos a serem erradicados e num processo gradual ou estágios pelos quais essa erradicação é alcançada.

26. O termo chinês para "alegre" traduz o sânscrito, *pramudita*, o nome do primeiro de dez níveis (*bhumi*) alcançados por um bodhisattva no seu amadurecimento para a iluminação perfeita. Embora ele alcance a santidade neste nível, certas máculas permanecem.

27. "Chambelão" era um título usado durante várias dinastias, incluindo a T'ang, para o oficial da corte que atendia o Imperador e servia como intermediário entre ele e a nobreza da corte.

28. No TTC 5, p. 97b, esta linha lê-se: "Enquanto Yün-yen estava a ler os sutras."

29. Em vez de "apenas antes de partir", o TTC 2, 99b–100a, lê-se "apenas antes da morte do Mestre (i.e., Yün-yen)".

30. Tradicionalmente, um discípulo só era autorizado a desenhar o retrato do seu mestre quando o mestre reconhecia que o discípulo tinha recebido a transmissão do seu Dharma.

31. "Apenas esta pessoa" é uma variante de "apenas este homem de Han". A última forma é usada na versão anterior do TTC para o mesmo incidente (TTC 4, 100a). De acordo com o costume legal chinês medieval, esta é a frase pela qual um criminoso confessava formalmente a sua culpa em tribunal. A comparação com outras ocorrências da frase em obras Ch'an (ver TTC 8, 153b e TTC 10, 202a) sugere que ela expressa uma assunção minuciosa da responsabilidade pelo próprio ser.

32. "Tendo assumido o fardo" era outra expressão utilizada quando um criminoso admitia o seu crime e aceitava pessoalmente a responsabilidade por ele.

33. "Conhecer a realidade" foi usado num sentido semelhante por Nan-ch'üan (ver nota 5). "Patriarcas e Budas não conhecem a realidade; gatos monteses e búfalos selvagens conhecem a realidade." TTC 16, p.297a.

34. Ver TSL 2.

35. O prior é o chefe administrativo de um mosteiro Ch'an.

36. Shih-shih, "Cavernas de Pedra", é simultaneamente o nome de um monge e o nome de um lugar. Este grupo de cavernas, localizado em Yu-hsien, na moderna Hunan, é desde há muito popular como local para práticas ascéticas, e foi nestas cavernas que Tung-shan conheceu o seu professor, Yün-yen (TSL 3). Como era comum os monges Ch'an serem referidos pelo nome do local com o qual se tornavam associados, existia provavelmente mais do que um monge chamado Shih-shih. O Shih-shih nesta anedota era

provavelmente o Shih-shih Shan-Tao mencionado no Registo de Lin-chi (Sasaki, 1975, p.4). De acordo com os relatos sobre ele no TTC 5 e CTL 14, foi um monge de meados do século IX que, no final da grande purga budista de 845, não reassumiu os seus mantos, mas fixou residência nas Cavernas de Pedra de Yuhsien, vivendo como um asceta. Como forma de prática, operava um moinho de pedra movido a pé. Ver *Blue Cliff Record*, caso 34.

37. Uma possível alusão à pergunta do Sexto Patriarca a Nan-yüeh (677–744): "O que é isto que veio precisamente assim?" CTL 5.

38. Pao-yün da Montanha Lu-tsu em Ch'ih-chou (Anhwei). Discípulo de Ma-tsu (sem datas). TTC 14, CTL 7.

39. O "falar sem palavras" assemelha-se ao "ensinamento sem palavras" de Lao-tzu. *Tao te ching* 2 e 40.

40. "Não há boca" parece ser uma referência à doutrina da Perfeição da Sabedoria sobre a vacuidade de todas as coisas, uma questão já levantada em TSL 1, e que voltará a ser levantada em TSL 34.

41. Nan-yüan é Tao-ming de Yuan-chou (Kiangsi), um discípulo de Ma-tsu. TTC 14, CTL 6.

42. "Entre mente e mente não há lacuna" assemelha-se ao "mente e mente não diferem" de Lin-chi. (T.47, 499c) Isto também foi traduzido como "As vossas mentes e a Mente não diferem" (Sasaki, 1975, p. 20). No entanto, o chinês *hsin hsin* não torna explícito que o pretendido aqui são duas variedades de mente. *Hsin*, além de significar "coração", é usado para traduzir numerosos termos sânscritos relacionados com fenómenos mentais, ex., *citta*, "pensamento", *caitta*, "condições mentais (de pensamento)", *manas*, "mente". Assim, a frase também poderia ser lida: "Entre pensamentos não há lacuna."

43. Ching-chao são os arredores da capital imperial, i.e., Ch'ang-an. Hsing-p'ing de Ching-chao está incluído entre os

discípulos de Ma-tsu no CTL 8. O relato aí e no TTC 20 é o mesmo que o aqui apresentado; não existe informação adicional sobre ele.

44. Ver TSL 3, nota 14.

45. Um "homem de madeira" é uma marioneta, uma das analogias utilizadas nos sutras da Perfeição da Sabedoria para um bodhisattva na posse da Perfeição da Sabedoria. Por exemplo, na tradução de Edward Conze do Sutra da Perfeição da Sabedoria em Oito Mil Linhas, ocorre a seguinte passagem: "Um mestre pedreiro, ou aprendiz de pedreiro, poderia fazer de madeira um homem ou mulher automático, uma marioneta que poderia ser movida puxando as cordas.

Qualquer que fosse a ação que fosse feita para realizar, essa ação ela realizaria. E, no entanto, essa máquina de madeira não teria discriminações. Porque é constituída de tal forma que carece de toda a discriminação. Precisamente assim, um Bodhisattva realiza o trabalho em prol do qual desenvolve a perfeição da sabedoria, mas a perfeição da sabedoria permanece sem discriminação. Porque essa perfeição da sabedoria é constituída de tal forma que carece de todas as discriminações." (*Astasahasrika Prajnaparamita Sutra*, Mitra ed., p. 443; Conze, p. 258). Esta imagem aparece novamente no final do "Gatha* dos Cinco Níveis". TSL 116.

46. O Corpo do Dharma (Skt., *dharmakaya*) é o corpo absoluto do Estado de Buda, livre de todas as características distintivas. O Corpo de Recompensa (Skt., *sambhogakaya*) é o corpo glorificado do Estado de Buda, visível apenas para os bodhisattvas. Estes dois corpos fazem parte dos tradicionais três corpos do Buda (Skt., *trikaya*); o terceiro corpo é o Corpo de Aparição (Skt., *nirmanakaya*), o corpo que aparece no mundo fenomenal, visível para todos.

47. Tio Mi é Seng-mi de Shen-shan, companheiro de discípulo de Tung-shan sob Yün-yen, sendo por isso chamado "Tio" pelos discípulos de Tung-shan. A Montanha Shen fica em T'an-chou (Hunan). TTC 6, CTL 15.

48. Não existe informação adicional sobre este monge. O mesmo relato aparece no CTL 14 com o nome Pai-yen Ming-che de Ngo-chou. O relato está incluído entre os dos discípulos de Yao-shan (751–834).

49. Um intendente é um oficial enviado pelo governo central para supervisionar as administrações locais.

50. O termo chinês para "visita de inspeção" é, literalmente, "sair e entrar", um termo convencional para viagens de inspeção às províncias por um oficial do governo central, i.e., sair para observar as províncias e reentrar na capital para servir o Imperador na sua corte.

51. Uma "frase de viragem" é uma resposta verbal que demonstra uma viragem da atenção para a realidade das coisas ou verdades centrais. Acreditava-se que tais frases revelavam o nível de discernimento de uma pessoa e eram uma componente principal em grande parte da literatura Ch'an.

52. Presumivelmente, o que está a ser referido é o retiro de verão, que dura do décimo quinto dia do quarto mês lunar até ao décimo quinto dia do sétimo mês. Assim, se Tung-shan e Shen-shan passarem o retiro com Pai-yen, terá de ser armazenado arroz adicional.

53. Lung-shan (Montanha do Dragão), também conhecida como Yin-shan (Montanha Oculta, ver TTC 20), está incluída entre os discípulos de Ma-tsu no CTL 8. A montanha localiza-se em T'an-chou. Em ambos os relatos deste encontro no CTL e TTC, o Tio Mi (Shen-shan) não é mencionado como acompanhando Tung-shan. Além disso, diz-se que Tung-shan está perdido. Assim, parece que ele tropeçou em Lung-shan por acidente.

54. O CTL 8 lê-se: "Para onde se dirigia..."

55. Bois de barro eram objetos rituais tradicionais usados para marcar o início da primavera, que, de acordo com o calendário lunar chinês, coincide com o início do ano novo.

O Terceiro Patriarca do Ch'an foi o mestre do século VI Seng-ts'an. A informação biográfica é muito escassa, aparecendo o relato mais antigo remanescente no *Ch'uan fa-pao chi* (Pelliot 3559), uma obra do início do século VIII. A Inscrição sobre a Confiança na Mente (*Hsin hsin ming*) é atribuída a Seng-ts'an e pode ser encontrada no CTL 30 (Suzuki, pp. 76–82).

56. Numa nota incluída com esta anedota no WCYL, Fa-yen (885–958) oferece uma resposta por procuração para o oficial: "Nesse caso, não farei um comentário."

57. O termo chinês para sujo é *ch'en*, que significa vulgarmente pó ou sujidade, com implicações de mundano ou vulgar. Tanto Paramartha (499–569) como Hsüan-tsang (600–664), nas suas traduções do *Abhidharmakosa Sastra*, usam *ch'en* para, entre outros termos sânscritos, *rajas*, "matéria fina", uma das categorias de *rupa-dharma* ("elementos materiais"). Este termo sânscrito é rico em denotações importantes tanto para o *Kosa* como para o presente caso. É usado para pó ou sujidade e, por associação, para impureza. Relacionadas com a ideia de impureza estão outras denotações como o fluxo menstrual, qualidade obscurecedora, paixão e emoção.

O *Kosa* descreve-o como matéria constantemente em movimento, não quantificável, e como algo que adere e contamina. É frequentemente comparado aos *klesas*, máculas ou obstruções à iluminação. *Ch'en* é também usado por Paramartha no *Kosa* 1, como uma tradução para *visaya* ("esfera"), nomeadamente, as fontes de estimulação para os órgãos sensoriais; ex., a esfera dos sons atua como estimulação para o ouvido. A implicação aqui é que tal estimulação é impura e poluente.

Assim, enquanto num nível a velha está simplesmente a perguntar sobre qualquer sujidade que possa estar a contaminar a sua água, noutro nível a pergunta pode ser dirigida ao problema da impureza espiritual e poluição. Isto ecoa a disputa de Hui-neng com Shen-hsiu no *Sutra da Plataforma*, cap. 1, relativa à necessidade de limpar o pó de um espelho (Yampolsky, pp. 130–32). A questão aqui é tornada particularmente pungente à luz da doutrina budista tradicional da

impureza inata das mulheres, um estado que as impede, *inter alia*, de se tornarem budas.

58. Leh-t'an ficava em Nan-chang hsien de Hung-chou, na moderna Kiangsi. "Monge principal" (*shou-tso*), traduz-se literalmente como "assento principal". A identidade de Ch'u é desconhecida.

59. "Caminho" aqui é o chinês *Tao*, que pode ser entendido de duas formas. Pode ser lido como a noção pré-budista do Caminho, ex., a fonte de tudo (como aparece por vezes no *Tao Te Ching*) ou o caminho de algo como o Céu, a Natureza ou o homem (como ocorre tanto no *Tao Te Ching* como nos *Analectos* de Confúcio). Ou pode ser lido como uma tradução do termo técnico para o Caminho Budista (Skt., *marga*). Dada esta última leitura, pode entender-se esta passagem como um elogio ao caminho e ao seu fruto, o Estado de Buda, ou simplesmente como variações sobre um único tema, o Budismo.

60. "Quando tiveres obtido o significado, esquece as palavras" é uma citação do capítulo "Coisas Externas" (*Wai wu*) do *Chuang-tzu* (Watson, p.302).

61. Anexo a este caso no WCYL está a seguinte variante: Outro texto diz que, quando o Mestre atravessava um rio com Shen-shan, ele disse: "Não deves dar um passo errado." "Não conseguirás atravessar se deres um passo errado", disse Shen-shan. "Como é que não se dá um passo errado?" perguntou o Mestre. "Atravessando o rio juntamente contigo", respondeu Shen-shan.

62. O chinês para "amigo" aqui é literalmente "sabedoria" (*chih-shih*) ou, neste caso, "conhecedor", um termo comum de tratamento na literatura Ch'an. Em textos budistas é usado para traduzir o sânscrito *mitra*, "amigo", com a possível conotação de *kalyanamitra*, "bom amigo", um termo budista para um guia espiritual ou professor.

63. Em chinês, a estrutura da resposta precedente de Shen-shan, "Quem ensina sobre a mente e a natureza?", permite que seja

lida quer como uma pergunta, quer como um simples sintagma nominal, "o quem que ensina sobre a mente e a natureza". Assim, a réplica de Tung-shan, "Enquanto morto está vivo" — embora uma frase completa em chinês, uma vez que o sujeito não precisa de ser explicitamente declarado — é também potencialmente a conclusão gramatical da resposta anterior de Shen-shan entendida como um sintagma nominal.

64. I-ts'un de Hsüeh-feng (822–908) era de Fu-chou (Fukien). Expressou pela primeira vez o desejo de se tornar monge aos nove anos, mas foi impedido de o fazer pelos seus pais até aos doze. Grande parte da sua vida inicial foi passada a visitar vários mestres por toda a China. O presente conjunto de encontros ocorreu aparentemente durante uma dessas peregrinações, que fez na companhia de Yen-t'ou (TSL 61) e Ch'in-shan (TSL 60, 61).

Não conheceu o seu mestre, Te-shan (nota 73), até aos quarenta anos, e diz-se que não obteve a iluminação até aos quarenta e cinco. Aos cinquenta, estabeleceu o seu próprio templo no "Pico Nevado" (Hsüeh-feng) e diz-se que atraiu várias centenas de discípulos. Pertencia à quinta geração da linhagem de Shih-t'ou. TTC 7, CTL 16.

65. Chih-i (538–598) é tradicionalmente considerado o quarto patriarca do Budismo T'ient'ai e fundador do Templo Kuo-ch'ing no Monte T'ien-t'ai, no centro de Chekiang. Teria sido fisicamente impossível para Hsüeh-feng conhecê-lo.

66. O "cacete de ferro" é provavelmente o que está associado a Yama, senhor dos infernos.

67. Cf. Lin-chi: "Estudantes vêm de todos os quadrantes. Assim que o anfitrião e o convidado se encontram, o convidado oferece uma frase para determinar o valor do anfitrião como professor." T.48, 500a; Sasaki, p. 23.

68. O leque leria, portanto, "não-buda (esco)". *Pu* é comummente um prefixo negativo para verbos e, assim, confere uma qualidade verbal aos substantivos que precede.

69. O leque leria agora ou "não Buda" ou, possivelmente, "não não-budaesco". *Fei* é comummente um prefixo negativo para substantivos.

70. Nem o TTC nem o CTL fornecem qualquer registo de Hsüeh-feng ter estado juntamente com Tung-shan em casa de Yün-yen. O mais provável é que as personagens tenham sido confundidas ou que se trate de um embelezamento anacrónico.

71. De acordo com os regulamentos monásticos atribuídos a Pai-chang no *Ch'an-yüan ch'ing-kuei*, cap. 10, o Cozinheiro de Arroz é uma das dez posições de cozinha sob o Cozinheiro Chefe. A preparação de vegetais é delegada a outro cozinheiro, e assim por diante.

72. Hsüan-chien de Te-shan (782?–865) era um membro da quarta geração na linhagem de Shih-t'ou. O seu nome de família era Chou e, devido às suas frequentes palestras sobre o *Sutra do Diamante*, tornou-se conhecido como "Diamante Chou". Como mestre Ch'an, é conhecido pelo seu uso do bastão para bater nos estudantes. A Montanha Te localiza-se em T'an-chou (Hunan). (TTC 5, CTL 15) A presente anedota também aparece no comentário ao *Blue Cliff Record*, caso 5.

73. Os Picos do Macaco Voador ficam nas montanhas entre Kiangsi e Fukien. Hsüeh-feng era originalmente de Fukien.

74. Foi através de Tao-ying de Yün-chü (835?–902) que a tradição de Tung-shan continuou por mais tempo, pelo menos até ao século XVII. Tao-ying é literalmente "aquele que faz do seu coração o Caminho". A Montanha Yün-chü (Repouso das Nuvens) localizava-se em Hung-chou. TTC 8, CTL 17.

75. Wu-hsüeh do Templo Ts'ui-wei estabeleceu o seu centro na Montanha Chung-nan, nas proximidades de Ch'ang-an (Shansi), e foi discípulo de Tan-hsia T'ien-jan (738–824) na linhagem de Shih-t'ou. TTC 5, CTL 14.

76. Um *arhat* é o santo realizado das tradições budistas pré-Mahayana. Um *arhat* compreendeu o que é necessário para a sua

própria salvação pessoal e, tendo realizado o que era necessário, entrará no nirvana final aquando da morte. A questão aparente aqui é a mesma que foi levantada em TSL 2 e 11, i.e., se um santo falecido tem conhecimento das honras que lhe são oferecidas pelos vivos.

A troca entre o monge e Ts'ui-wei aqui relatada também aparece na secção sobre Ts'ui-wei no CTL 14. Precedendo-a imediatamente está a seguinte troca: Porque o Mestre (Ts'ui-wei) estava a realizar um memorial para os *arhats*, um monge disse: "Tan-hsia (mestre de Ts'ui-wei) queimou um Buda de madeira, então porque é que vós, Ho-shang, realizais um memorial para os *arhats*?" O Mestre respondeu: "Queimado, mas não queimado; honrado, mas indiferente a ser honrado."

77. Yüan-chih da Montanha Tao-wu (769–835) era irmão do mestre de Tung-shan, Yün-yen, e tornou-se professor de Tung-shan após a morte de Yün-yen. Ambos os irmãos eram discípulos de Yao-shan. A Montanha Tao-wu fica em T'an-chou (TTC 5, CTL 14). Nas versões desta anedota contidas no TTC 8 e CTL 17, Tung-shan não afirma ter dado a sua resposta a Tao-wu, mas a Yün-yen.

79. A pergunta "Por que razão veio o Patriarca do Oeste?" é uma das mais comuns nos registos de discursos. O patriarca que veio do Oeste foi o Primeiro Patriarca Ch'an na China, Bodhidharma (falecido em 529). O relato tradicional, embora altamente lendário, da vida de Bodhidharma encontra-se em *As Biografias de Monges Eminentes* (*Hsü kao-seng chuan*, T.2060), compilação de cerca de 655. Aí, Bodhidharma é descrito como sendo o terceiro filho de uma família brâmane do sul da Índia. Por volta do início do século VI, diz-se que viajou por mar para o sul da China a fim de transmitir o ensinamento do Buda.

80. "Um punhado de palha" sugere um pequeno templo de aldeia ou cabana, que Yün-chü viria mais tarde a ocupar como mestre.

81. "O grande monge Ssu" é Hui-ssu de Nan-yüeh (515–577), professor de Chih-i e defensor dos ensinamentos do Sutra do Lótus. A pergunta de Tung-shan diz respeito a uma lenda

prevalecente tanto na China como no Japão, segundo a qual Hui-ssu renasceu no Japão (Wo) como o grande governante budista, o Príncipe Shotoku (574–622).

82. O Segundo Patriarca foi o sucessor de Bodhidharma, Hui-k'o (487–593). Ver TTC 2, CTL 3. A questão aqui levantada por Tung-shan é um incidente referido no TTC 2. Hui-k'o foi para Yeh-chou, onde foi preso e executado por interferir num sermão do Mestre do Dharma Pien-ho. Isto foi interpretado como expiação de karma incorrido numa vida anterior. Embora a natureza do ato gerador de karma de Hui-k'o não seja mencionada, este tem aparentemente semelhanças com o ferimento da minhoca por Yün-chü. Yeh-chou ficava na Wei oriental.

83. De acordo com o *Sutra do Nirvana* (T.347), cap. 19, "Um *icchantika* é aquele que não acredita na existência de causas e condições, é desprovido de vergonha, não acredita na recompensa cármica, não vê que este mundo está ligado ao futuro, não é atraído por bons amigos e não está de acordo com os ensinamentos e regras do Buda." Também, no cap. 5, "Um *icchantika* cortou todas as suas boas raízes."

84. Os cinco pecados hediondos são: matar o pai, matar a mãe, matar um *arhat*, perturbar a comunidade monástica e fazer verter o sangue do Buda. Os dois primeiros são interpretados como ingratidão pelo sustento e cuidado dados pelos pais; os três seguintes são considerados como desprezo pelo campo de mérito.

85. O Sutra de Maitreya (T.454), traduzido por Kumarajiva (344–413), diz respeito ao Buda que ainda está por vir, Maitreya. Diz-se que ele habita no Palácio Celestial no Céu Tusita, o quarto dos seis céus no Reino do Desejo. Ele residirá lá por um total de 5.670.000.000 de anos antes de descer como um salvador.

86. Não é claro a que troca Tung-shan se refere aqui, mas parece ser uma em que Tung-shan demonstra o seu valor como herdeiro de Yün-yen. A importância desse evento é confirmada pelo agitar do braseiro. Da mesma forma, a transmissão de Tung-shan para Yün-chü é confirmada pelo agitar do seu assento de meditação.

87. A localização da Montanha San-feng (Três Picos) é incerta, mas parece situar-se nas proximidades do centro de Tung-shan, uma vez que Yün-chü estava aparentemente suficientemente perto para regressar para as suas refeições.

88. "Espíritos celestiais" (*t'ien shen*) distinguem-se na tradição chinesa de "fantasmas da terra" (*ti ch'i*). Na cosmologia herdada da Índia, os espíritos celestiais são os deuses governados por Indra que habitam nos céus do Reino do Desejo.

89. Variantes desta admoestação aparecem várias vezes noutros locais da literatura Ch'an. Talvez o caso mais conhecido seja na edição Sung do Sutra da Plataforma do Sexto Patriarca, T.2008, onde Hui-neng se dirige a Shang-tso Taoming: "Não penses no bem. Não penses no mal. Precisamente neste momento, qual é o teu rosto original?". Este incidente também está registado no caso 23 da *Porta Sem Porta* (*Wu men kuan*). No entanto, não está registado na edição anterior de Tun-huang (T'ang) do Sutra da Plataforma, T.2007. Um dos primeiros exemplos remanescentes da admoestação parece ser o da biografia de Hui-neng no TTC 2 (952 d.C.), onde faz parte de um sermão: "Se desejas conhecer a essência da mente, simplesmente não penses em qualquer bem ou mal, e ganha assim entrada na Mente." No CTL 8, Nan-ch'üan diz: "Não pensando no bem, não pensando no mal, quando nenhum pensamento surge, então o meu rosto original aparece."

90. K'uang-jen de Shu-shan (837–909) estabeleceu o seu templo no Monte Shu, localizado em Fu-chou. TTC 8, CTL 17.

91. A "Questão", também por vezes a "Grande Questão", refere-se à verdade essencial e inefável do Budismo. No capítulo sobre "Meios Hábeis" (*fang pien*) no Sutra do Lótus, o termo aparece como "a única Grande Questão Causal": "Esta Lei não pode ser compreendida por poderes de pensamento ou discriminação. Só os budas podem discerni-la." Hui-neng cita esta passagem ao explicar o Sutra do Lótus como ensinando o "Dharma de veículo único". Lin-chi também se refere à "Grande Questão", afirmando que se a demonstrasse segundo a Escola do Patriarca, nem poderia abrir a boca.

92. "A velha árvore ressequida que produz flores" é uma imagem literária tradicional chinesa para descrever algo que renasce ou um brilho retórico capaz de animar o que estava morto.

93. De acordo com o *Abhidharmakosa Sastra*, cap. 12, o Kalpa da Vacuidade é um de quatro períodos que compõem um Grande Kalpa (*mahakalpa*). Durante este período, ocorre a extinção total de tudo o que está abaixo do Quarto Céu Dhyana no Reino da Forma.

94. Shih-ch'ien de Ch'ing-lin (falecido em 904?), conhecido como "Tung-shan, o Posterior", foi um dos oito principais discípulos de Tung-shan. Após anos de reclusão, decidiu beneficiar os não instruídos e estabeleceu-se num lugar chamado "Madeira Verde" (*ch'ing-lin*).

95. Wu-ling é um distrito a oeste do Lago Tung-t'ing em Hunan. Te-shan estava ativo neste distrito quando Ch'ing-lin poderá ter passado por lá.

96. O "disco adamantino" é um dos sete tesouros concedidos a um rei que gira a roda (*cakravartin*). É um objeto semelhante ao sol que ajuda o rei a governar.

97. Ch'ing-lin usa o disco adamantino, que não deixa sombra, como uma imagem para si próprio.

98. Lung-ya é uma montanha em Hunan. Chü-tun de Lung-ya (835–923) está associado ao Mosteiro Miao-chi nessa localização.

99. Ver nota 73.

100. A "espada Mo-yeh" era uma arma lendária pertencente ao Rei Ho-lu de Wu.

101. "Huo" é o som onomatopaico de um barco a ser puxado pela água, aqui usado para representar o som da espada a cortar o pescoço de Te-shan.

102. Lung-ya faz a mesma pergunta a Ts'ui-wei e a Lin-chi, recebendo golpes de bastão. A resposta de Tung-shan é mais benigna.

103. O Ribeiro Tung situa-se presumivelmente nas proximidades da Montanha Tung.

104. Hsiu-ching do Templo Hua-yen, discípulo de Tung-shan, teve mais de trezentos seguidores em Ch'ang-an e recebeu o título de "Grande Mestre da Sabedoria Preciosa".

105. A palavra *li*, traduzida como "adequado", sugere a capacidade de governar em sintonia com o arranjo fundamental das coisas, como o corte do jade ao longo dos seus veios.

106. "Se nos encontrássemos num caminho estreito..." é uma metáfora para uma situação inevitável onde não há espaço para recuar.

107. A previsão sobre Hua-yen refletia a maior riqueza do Sul da China na época, e não necessariamente uma crítica à sua capacidade de atrair seguidores.

108. Wen-sui de Ch'in-shan nasceu em Fukien e estabeleceu o seu próprio centro na Montanha Ch'in aos vinte e sete anos, após receber o selo de Tung-shan.

109. Ta-tz'u é uma montanha e um templo em Hang-chou. Huan-chung (780–861), o seu mestre, pertencia à linhagem de Ma-tsu.

110. No Sutra do Diamante, o Buda afirma que aqueles que o tentam ver pela forma não são capazes de ver o Tathagata.

111. Ch'uan-hou de Yen-t'ou (828–887) foi um mestre que, durante as perseguições ao Budismo, terá trabalhado como barqueiro. Foi morto por bandidos enquanto meditava.

112. *Samadhi* denota uma concentração progressiva da mente, terminando na cessação da perceção sensorial. Era

frequentemente criticado pelos mestres Ch'an como uma prática limitada.

113. T'ung Chueh-t'ou de Pei-yüan é listado como discípulo de Tung-shan.

114. "Anfitrião" e "convidado" são termos Ch'an para a natureza essencial versus o eu convencional e social.

115. "Visões secundárias" são visões relativistas, por oposição à "visão primária" ou absoluta das coisas.

116. Ver nota 2.

117. Esta troca é atribuída por outras fontes a Shan-hui de Chia-shan.

118. T'ung estaria a caminho de Fukien, passando pelos Picos do Macaco Voador.

119. Tao-ch'uan pertencia à segunda geração da linhagem de Tung-shan.

120. "Sombrio" (*hsüan*) caracteriza o que é anterior às dualidades (ser/não-ser) e é frequentemente usado para descrever o Caminho.

121. A identidade do Monge Principal T'ai é possivelmente Hsüan-t'ai de Nan-yüeh.

122. Yu-hsi Tao-yu de T'ai-chou é um dos muitos discípulos de Tung-shan mencionados.

123. Este é o único registo conhecido de Shang-tso Lang.

124. Chu-yü de O-chou foi um discípulo de Nan-ch'üan e membro da terceira geração de Ma-tsu.

125. *Sramana* significa "aquele que se esforça" e refere-se àqueles que renunciaram à vida familiar para praticar o Caminho Budista.

126. A ideia de que não se deve ter consciência do processo de treino encontra-se no *Grande Sutra sobre a Perfeição da Sabedoria*.

127. "Yu-chou está bem, mas Hsin-lo é insuportável" era um provérbio indicando que, embora uma opção possa ser ligeiramente melhor, nenhuma é realmente boa.

128. Tung-shan descreve um rosto anormalmente longo e um pescoço curto usando as medidas *ch'ih* (pé) e *ts'un* (polegada).

129. Jan de San-sheng era o monge Hui-jan, discípulo de Lin-chi.

130. Mi de Ching-chao era um discípulo de Kuei-shan na quarta geração de Ma-tsu.

131. Hui-chi de Yang-shan (807–883) foi discípulo de Kuei-shan em Kiangsi.

132. "O que é secundário" (*ti-erh t'ou*) é uma variante para as visões relativistas mencionadas anteriormente.

133. *Shang-shu* era um cargo administrativo elevado. O Ch'en referido é provavelmente um governador e discípulo leigo.

134. Refere-se aos professores encontrados por Sudhana no Sutra Avatamsaka. O "estágio da consciência subtil" é a realização final do Corpo do Dharma.

135. O "fim do verão" marcava o termo do retiro monástico de três meses.

136. Ver nota 58.

137. Ch'ing-chu de Shih-shuang (807–888) foi sucessor de Tao-wu na quarta geração de Shih-tou.

138. As "quatro formas de benevolência" incluem a gratidão para com os pais, o rei, todos os seres e os Três Tesouros.

139. Significa literalmente "começo e fim".

140. Alude a um incidente onde Sudhana procura um mestre num cume, mas este já se tinha deslocado para outro.

141. Refere-se a um rinoceronte lendário cujo corno atraía galinhas. Foi usado num poema por Pai Chu-i.

142. Ver nota 47.

143. As quatro montanhas são o nascimento, a velhice, a doença e a morte.

144. Um "campo limpo" representa um estado onde as "sementes" da realização foram destruídas, como no caso de um *icchantika*.

145. O *liang* (pitada) é uma medida de peso pequena. Tung-shan sugere que o tempo de vida do monge é curto como essa porção de incenso.

146. O Terceiro Patriarca foi Seng-ts'an, cujos restos estavam no Templo Shan-ku.

147. Cita um dístico de Tan-hsia sobre uma joia milagrosa escondida que só é encontrada por quem compreende a vacuidade.

148. "Aquilo que entra pela porta não é nada precioso" é uma frase de Yün-yen, mestre de Tung-shan.

149. Citação do Sutra Vimalakirti Nirdesa sobre a natureza do Buda estar além do intelecto.

150. "Obter o manto e a taça" refere-se à sucessão de Hui-neng no Sutra da Plataforma, simbolizando a iluminação completa.

151. "Entrar pela porta" joga com a ideia de que o conhecimento externo não é a verdadeira riqueza espiritual.

152. "Desde o início nem uma única coisa existe" é uma frase famosa atribuída a Hui-neng, possivelmente um anacronismo neste contexto.

153. "Monge habitante de cabana" (*an-chu*) descreve reclusos que viviam fora dos grandes mosteiros.

154. Wei-yen de Yüeh-shan foi mestre de Yün-yen e discípulo de Shih-tou.

155. "O caminho do pássaro" descreve o percurso de um ser iluminado que não deixa rastos, tal como um pássaro no céu.

156. O texto sugere que se deve caminhar sem o "eu" ou apego sob os pés.

157. Refere-se à natureza original ou rosto original de cada um antes do nascimento.

158. Chia-shan comenta os três caminhos ensinados por Tung-shan: o sombrio, o do pássaro e o da mão aberta.

159. "No meio do sombrio, escurecer novamente" ecoa o *Tao-te-ching* sobre a profundidade do mistério.

160. Vairocana é o Buda metafisicamente mais elevado, capaz de se manifestar em todos os outros Budas.

161. Refere-se ao dilema de como o incondicionado (Buda) pode existir no mundo condicionado.

162. Expressa a preocupação constante do Mestre com a compreensão profunda dos discípulos.

163. As linhas comentadas pertencem a um gatha de Lung-shan.

164. O Passo T'ung era a entrada estratégica para a capital imperial, Ch'ang-an.

165. Ts'ao-shan explica que "ser velho" significa não ter apoio e "não ser velho" assemelha-se a uma árvore morta (além da vida e morte).

166. Wu-hsieh acabou por integrar a linhagem de Ma-tsu após estudar com Shih-tou.

167. As medidas chinesas *chang*, *ch'ih* e *ts'un* têm proporções decimais entre si.

168. O Lago Tung-t'ing situa-se em Hunan.

169. Os Cinco Níveis ou modos de Tung-shan não têm uma ordem ascendente rígida, mas representam diferentes relações entre o Real e os fenómenos.

170. A noite divide-se em cinco vigílias (*keng*). A terceira começa à meia-noite.

171. Confirma-se a leitura "familiar" para a linha citada, em vez de "desprezado".

172. O "lótus no fogo" simboliza a prática da meditação no meio dos desejos mundanos.

173. O *ch'i lin* é um animal mitológico chinês que serve de montada a seres espirituais.

174. Nan-ch'üan ensina que tentar explicar o inexplicável é como fazer nascer cornos na cabeça.

175. Ver nota 53.

176. Sudhana visitou cinquenta e dois professores, mas como um foi visitado duas vezes, o número é por vezes dado como cinquenta e três.

177. Pen-chi de Ts'ao-shan foi o principal sistematizador da doutrina de Tung-shan, embora a sua linhagem direta tenha sido curta.

178. O "espelho de joia" é uma metáfora recorrente para a mente pura e refletora.

179. A sabedoria perfeita é comparada a uma bola de fogo que não pode ser agarrada de nenhum lado.

180. O comportamento de um Buda é comparado ao de um lactante: age e ensina sem as motivações e discriminações complexas dos adultos.

181. Os Cinco Níveis são associados a hexagramas do *I Ching* para descrever as transformações entre o Real e o Fenoménico.

182. O *vajra* de cinco pontas é um símbolo ritual de poder espiritual e destruição da ignorância.

183. Cita o *I Ching* sobre a importância de agir com circunspeção e respeito para evitar falhas.

184. Refere-se ao Buda da Penetração Suprema que meditou dez kalpas antes da iluminação.

185. O tigre e o corcel esbranquiçado simbolizam a venerabilidade e o poder da mestria espiritual.

186. Alude à parábola do filho pródigo no Sutra do Lótus, que não reconhece a sua própria herança real.

187. Gatos selvagens e bois brancos representam seres sem discriminação intelectual, mais próximos da realidade pura.

188. Yi é o arqueiro mítico que derrubou os sóis a mais para salvar a Terra.

189. Refere-se à precisão absoluta de um arqueiro capaz de atingir uma folha de salgueiro à distância.

190. O encontro de duas setas em pleno voo simboliza a sintonização perfeita entre o mestre e o discípulo ou entre o princípio e o fenómeno.

191. "Repouso perfeito" é o termo honorífico para o falecimento de um mestre.

192. *Wu-pen* significa a raiz ou fundamento do despertar.

193. A localização exata da Montanha Hsin-feng permanece incerta.

194. A área de Yu-chang corresponde ao centro da atual província de Kiangsi.

195. Tung-shan instruía todos, independentemente do seu nível de capacidade inicial (superior, médio ou inferior).

196. O "som único" do Buda é ouvido por cada um de acordo com a sua própria capacidade de entendimento.

197. A "espada de joia" simboliza o poder de cortar a ignorância e os apegos.

198. O nome Ts'ao-tung deriva de Tung-shan e, ou do seu discípulo Ts'ao-shan, ou do centro do Sexto Patriarca em Ts'ao-hsi.